KAPITEL A

Tönernes Lampenfragment mit Menora-Relief

Clay Lamp Fragment with a Menorah Relief



© GDKE/Rheinisches Landesmuseum Trier, Foto: Th. Zühmer |

Dieses Fragment einer Öllampe aus Ton trägt einen Abdruck der Tempel-Menora und gewährt möglicherweise einen Einblick in die jüdische Kultur der Spätantike. Die goldene Menora war das zentrale Heiligtum des Tempels in Jerusalem und wurde im Laufe der Zeit zum prägenden Symbol des Judentums. Im Jahr 70 n. Chr. zerstörten die Römer den Tempel und raubten seine heiligen Gefäße, darunter auch die Menora. Spuren dieser Plünderung sind noch heute am Titusbogen in Rom zu sehen, der die Menora zeigt, wie sie triumphierend durch die Stadt getragen wird. Die Abbildung der Menora auf einem Alltagsgegenstand verdeutlicht, wie stark dieses Symbol die Erinnerung an den Tempel – und an dessen Verlust – lebendig hielt.

Diese Lampe wurde in Nordafrika, höchstwahrscheinlich in Karthago, hergestellt und hier in Trier gefunden. Auf dieser Reise verkörpert das Objekt zwei Arten von Bewegung: die physische Bewegung von Menschen, die ihre Heimat verlassen

und sich anderswo ein neues Leben aufgebaut hatten, und eine symbolische Bewegung – von Jerusalem über Nordafrika bis nach Nordeuropa. Doch die Darstellung der Menora auf einem so alltäglichen Gegenstand wie einer Lampe zeugt auch von Kontinuität: Das jüdische Leben ging weiter, über viele Orte hinweg und trotz einer traumatischen Vergangenheit.

Öllampen waren in der Antike das übliche Mittel zur Beleuchtung von Wohnräumen: Dies ist auch in der rabbinischen Literatur gut belegt. Die Entscheidung, das Bild der großen Tempel-Menora auf einem solchen Alltagsgegenstand anzubringen, ist bemerkenswert. Sie verwandelt eine einfache Lichtquelle in etwas Größeres: ein Gefäß der Erinnerung. Die heilige Lampe des Tempels scheint durch diese kleine, gewöhnliche Lampe hindurch zu leuchten.

***

This fragment of a clay oil lamp bears an impression of the Temple Menorah, possibly offering a glimpse into Jewish culture of Late Antiquity. The golden Menorah was the central sacred object of the Temple in Jerusalem, and over time became the defining symbol of Judaism. In 70 CE, the Romans destroyed the Temple and carried off its sacred vessels, including the Menorah. We can still see evidence of this plunder today on the Arch of Titus in Rome, which depicts the Menorah being carried in triumph through the city. Stamping the Menorah onto an everyday object speaks to how powerfully this symbol kept the memory of the Temple—and of its loss—alive.

This lamp was produced in North Africa, most likely in Carthage, and was found here in Trier. In that journey, the object carries two kinds of movement: the physical movement of people who had left their homeland and made their lives elsewhere, and a symbolic movement—from Jerusalem, to North Africa, to northern Europe. Yet the presence of the Menorah on something as ordinary as a lamp also speaks to continuity: Jewish life went on, across many places and across a traumatic past.

Oil lamps were the standard means of lighting homes in the ancient world: something well attested in rabbinic literature as well. The choice to place the image of the great Temple Menorah on such an everyday object is striking. It

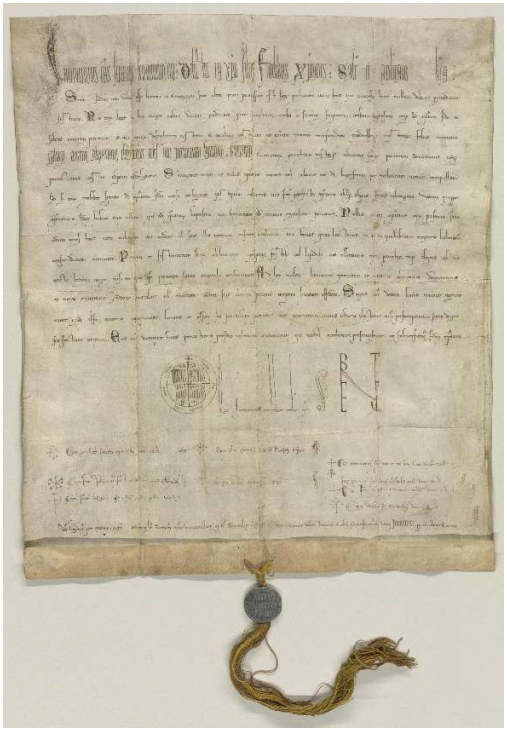
transforms a simple light source into something more: a vessel of memory. The sacred lamp of the Temple seems to shine through this small, ordinary one.

Ron Lasri

KAPITEL B

Die päpstliche Schutzbulle *Sicut Iudaeis*, 1246

The Papal Bull Sicut Iudaeis, 1246



© Stadt Köln, HAStK-RBA, Best. 1, HUA, U 3/141

Offizielle päpstliche Schreiben wurden oft mit aus Metall gegossenen Siegeln versehen, weshalb sie als „Bullen“ bezeichnet werden. Diese Bulle wurde am 22. Oktober 1246 von Papst Innozenz IV. erlassen. Sie enthält eine Bestätigung des traditionellen päpstlichen Mandats zum Schutz der Juden, bekannt als *Sicut Iudaeis*. Die erste *Sicut Iudaeis*-Bulle wurde um 1120 von Papst Calixt II. erlassen und von nachfolgenden Päpsten mehrfach erneuert. Sie verbietet Zwangskonvertierungen, garantiert den Schutz des persönlichen sowie gemeinschaftlichen Eigentums der Juden und gestattet ihnen die Ausübung ihrer religiösen Feste. Wer gegen dieses Dekret verstößt, verliert entweder sein Amt oder wird exkommuniziert.

Einige Historiker, wie beispielsweise Solomon Grayzel, sind der Ansicht, dass die Bulle von Calixtus eine Reaktion auf die Gewalttaten war, zu denen es während des Ersten Kreuzzugs im Jahr 1096 kam: Juden und Jüdinnen wurden getötet, weil

sie sich gegen die Taufe weigerten. Allerdings sind weder der Brief von Calixtus noch der seines Nachfolgers Eugen III. erhalten geblieben. Beide Texte sind uns nur durch den Verweis in einer Dekretale von Alexander III. bekannt. Das hier gezeigte Dokument, das Papst Innozenz 1246 erließ, listet die früheren Päpste auf, die die Bulle erlassen hatten: Calixtus, Eugen, Alexander, Clemens, Coelestin, Innozenz, Honorius und Gregor. Mit geringfügigen Änderungen nahm Gregor IX. die Bulle in die als „Dekretalen“ oder *Liber Extra* bekannte kanonische Sammlung auf – und zwar als Teil des Kapitels, das sich mit Juden, Muslimen und deren Dienern befasst (X 5.6.9).

Der Grund, warum das Schreiben im Stadtarchiv von Köln aufbewahrt wird, ist unbekannt. Es könnte jedoch mit den Konflikten zwischen dem Erzbistum und der Stadtverwaltung Mitte des 13. Jahrhunderts zusammenhängen und möglicherweise zu Übergriffen auf Juden geführt haben.

***

Official papal letters were often provided with seals cast in metal, which is why they are known as “bullae.” This bull was issued by Pope Innocent IV on 22 October 1246. It contains a confirmation of the traditional papal mandate to protect the Jews, known as Sicut Iudaeis. *The first* Sicut Iudaeis *bull was issued by Pope Calixtus II around 1120, and reissued several times by subsequent popes. It forbids forced conversion, guarantees protection over Jews’ personal and communal properties, and allows them to conduct their religious festivities. Those who contravene this decree will either lose their office or be excommunicated. Some historians, like Solomon Grayzel, believe that Calixtus’s bull was a response to the violence that took place during the First Crusade in 1096, during which Jews were killed for refusing to be baptized. However, neither Calixtus’s letter nor that of his successor Eugenius III has survived; both texts are known to us only through the reference made to them in a decretal of Alexander III. The specific document shown here, issued by Pope Innocent in 1246, lists the previous supreme pontiffs who issued the bull: Calixtus, Eugenius, Alexander, Clement, Celestine, Innocent, Honorius, and Gregory. Gregory IX incorporated the bull, with minor*

amendments, into the canonical collection known as the Decretals, or Liber Extra, as part of the chapter dealing with Jews, Muslims, and their servants (X 5.6.9). The reason why the letter is preserved in the city archives of Cologne is unknown, but it may be related to the conflicts between the archdiocese and the municipality during the mid-thirteenth century, and may have resulted in aggressions towards Jews.

Morgane Fortin

Die Konstanzer Juden begrüßen den neuen Papst und den König, Chronik des Konstanzer Konzils

The Jews of Constance Greet the new Pope and the King, Chronik des Konstanzer Konzils



Ulrich von Richental: Die Konstanzer Konzilschronik, © Rosgartenmuseum Konstanz, HS 1, Fol. 105v/106r

Diese Abbildung gehört zu den zahlreichen Illuminationen, die in verschiedenen Handschriften der „Chronik des Konzils von Konstanz“ erhalten sind, verfasst von Ulrich Richenthal, einem Bürger von Konstanz und Augenzeugen der Ereignisse. In dieser Abschrift aus dem späten 15. Jahrhundert ist die jüdische Gemeinde von Konstanz versammelt, um Papst Martin V. und König Sigismund zu empfangen. Papst Martin wurde während des Konzils von Konstanz am 11. November 1417 gewählt und gekrönt. Das Bild spiegelt die Teilnahme der jüdischen Gemeinde der Stadt an einem feierlichen städtischen Empfang wider und veranschaulicht, dass Juden trotz ihres besonderen rechtlichen und religiösen Status als Körperschaft innerhalb der städtischen Gemeinschaft anerkannt waren und von ihnen erwartet wurde, an wichtigen öffentlichen Zeremonien teilzunehmen. Im weiteren Sinne

zeigt die Miniatur, wie zeremonielle Einzüge nicht nur dazu dienten, politische Autorität zu bekräftigen, sondern auch dazu, die soziale Zusammensetzung und die hierarchische Ordnung der mittelalterlichen Stadt öffentlich zur Schau zu stellen, in der jüdische Gemeinden einen sichtbaren, wenn auch separaten Platz einnahmen.

Königliche Einzugszeremonien (*Adventus*) boten den jüdischen Gemeinden die Möglichkeit, an öffentlichen bürgerlichen Feierlichkeiten teilzunehmen – im Gegensatz zu öffentlichen religiösen Stadtprozessionen wie denen am Fronleichnamstag, zu Ostern usw. Diese Veranstaltungen waren sorgfältig inszenierte politische Rituale, die die Ankunft des Herrschers feierten und gleichzeitig die wechselseitige Beziehung zwischen dem Souverän und der Stadtgemeinde bekräftigten. Durch die Teilnahme an der Prozession bekundeten die städtischen Zünfte ihre Loyalität gegenüber dem Herrscher und strebten im Gegenzug nach Anerkennung und Bestätigung ihrer Rechte, Privilegien und ihres bürgerlichen Status. Königliche Einzüge dienten daher nicht nur als Feierlichkeiten der politischen Autorität, sondern auch als öffentlicher Ausdruck der sozialen Hierarchie und der kommunalen Identität der Stadt.

***

This image is among the numerous illuminations preserved in various manuscripts of the "Chronicle of the Council of Constance" written by Ulrich Richenthal, a citizen of Constance and eyewitness to the events. In this late fifteenth century copy, the Jewish community of Constance is seen assembled to welcome Pope Martin V and King Sigismund. Pope Martin was elected and crowned during the Council of Constance, on 11 November 1417. The image reflects the participation of the city's Jewish community in a formal civic reception, illustrating that despite their distinct legal and religious status, Jews were recognized as a corporate body within the urban community and were expected to take part in important public ceremonies. More broadly, the miniature demonstrates how ceremonial entries served not only to affirm political authority but also to publicly display the social composition and hierarchical order of the medieval city, in which Jewish communities occupied a visible, albeit separate, place.

Royal entries (adventus) processions offered the Jewish communities an opportunity to participate in public civic ceremony, unlike public religious urban processions such as those on Corpus Christi day, Easter, etc. These events were carefully orchestrated political rituals that celebrated the ruler's arrival while reaffirming the reciprocal relationship between the sovereign and the urban commune. By taking part in the procession, the city's corporate groups demonstrated loyalty to the ruler and, in return, sought recognition and confirmation of their rights, privileges, and civic status. Royal entries therefore served not only as celebrations of political authority but also as public expressions of the city's social hierarchy and communal identity.

Shiri Salant-Birenboim

Vidimus eines Privilegs Friedrichs I. für die Wormser Juden

Vidimus _of a privilege of Frederick I for the Worms Jews_



© Stadt Köln, HAStK-RBA, Best. 1, HUA, U 3/2283

Ein „Vidimus“ (wörtlich: „wir haben gesehen“) ist eine später beglaubigte Abschrift einer Urkunde, die die Existenz, die Echtheit und den genauen Wortlaut des Originaldokuments bestätigt. Im vorliegenden Fall bezeugt das „Vidimus“ eine einer jüdischen Gemeinde gewährte Urkunde, in der deren Rechte, Privilegien und Pflichten gegenüber dem Königshaus festgelegt sind.

Die ursprüngliche Urkunde war ein kaiserliches Dokument aus der Mitte des 12. Jahrhunderts, ausgestellt von Kaiser Friedrich I. Barbarossa (1122–1190), das eine frühere Urkunde bestätigte, die Kaiser Heinrich IV. den Juden von Worms im Jahr 1090 gewährt hatte. Die Ähnlichkeit der beiden Urkunden deutet auf einen

allgemein anerkannten Standard an Privilegien hin, die von deutschen Herrschern im 11. und 12. Jahrhundert gewährt wurden. Im Jahr 1236 wurde Barbarossas Privileg von Kaiser Friedrich II. (1212–1250) bestätigt und erweitert. Dieses erweiterte Dokument wurde seinerseits 1260 vom Bischof von Worms und anschließend 1360 vom Erzbischof von Köln beglaubigt. Erhalten geblieben ist lediglich die Beglaubigung von 1360.

Der erste Artikel bekräftigt eindeutig den Status der Juden als *servi camerae regis*, d. h. als dem Kaiser unterstellt und ihm zugehörig, unter seiner Gerichtsbarkeit stehend und keiner anderen weltlichen oder kirchlichen Autorität unterworfen. Darüber hinaus regelte die Wormser Urkunde Fragen wie den Bereich innerhalb der Stadt, in dem sich Juden niederlassen durften; die Sicherheit ihres Grundbesitzes und ihres sonstigen Eigentums; ihre gerichtlichen Vorrechte und das Recht, einen Eid auf das Alte Gesetz zu leisten; ihre Handels- und Wechselrechte; ihre Religionsfreiheit; ihr Recht auf Selbstverwaltung innerhalb der Gemeinde; das Recht, sich frei und friedlich im gesamten Reich zu bewegen; sowie ihr Recht, christliche Sklaven zu besitzen und Christen in ihren Haushalten zu beschäftigen. Die Privilegien spiegeln sowohl die Bedürfnisse der Juden als auch ihre Verpflichtungen gegenüber ihren Oberherren wider. Dies zeigt sich deutlich in den Verboten, gegen sie zu intrigieren oder sie anzugreifen, wodurch ihre persönliche Sicherheit gewährleistet wurde – vor allem aber, weil sie dem Kaiser unterstanden.

***

A vidimus (lit. “we have seen”) is a later authenticated copy of a charter, testifying to the existence, authenticity, and exact wording of the original document. In the present case, the vidimus attests to a charter of rights granted to a Jewish community, specifying their rights, privileges, and duties toward the royal regime.

The original charter was a mid-twelfth-century imperial document, issued by Emperor Frederick I Barbarossa (1122–1190), confirming an earlier charter granted to the Jews of Worms by Emperor Henry IV, in 1090. The resemblance of the two charters indicates an acceptable standard set of privileges, granted by

German rulers in the eleventh and twelfth centuries. In 1236, Barbarossa's charter was confirmed and extended by Emperor Frederick II (1212–50). This extended document was in turn vidimized by the Bishop of Worms in 1260 and then by the Archbishop of Cologne in 1360. It is only the vidimus of 1360 that has survived.

The first article clearly affirms the Jews' status as servi camerae regis*, that is, bound to and belonging to the emperor, under his jurisdiction, and not to any other lay or religious authority. In addition, the Worms charter regulated issues such as the area in town where Jews were allowed to settle; the safety of their real estate and other properties; their judicial prerogatives and right to take an oath on the Old Law; their business and currency exchange rights; their religious freedoms; their right to self-governance within the community; the right to travel freely and peacefully across the empire; and their right to own Christian slaves and employ Christians for their households. The grants reflect both the needs of the Jews and their commitments to their overlords. This is clearly demonstrated by the prohibitions to plot against them or assault them, thereby securing their personal safety, but for most part, because they belonged to the Emperor.*

Shiri Salant-Birenboim

Auszug aus dem Schwabenspiegel

***Excerpts from the* Schwabenspiegel**





Links: *© Wissenschaftliche Bibliothek und Stadtarchiv Trier, Hs 852/1311 4°, fol. 283v*
Rechts: *Brüssel, KBR, MS 14689–91, fol. 204r*

Der Schwabenspiegel, der im späten 13. Jahrhundert (um 1275) in Süddeutschland verfasst wurde, ist ein Gesetzbuch des Gewohnheitsrechts. Nach dem Vorbild des ein halbes Jahrhundert zuvor entstandenen Sachsenspiegels befasst er sich mit feudalen Beziehungen und dem Recht der lokalen Gemeinschaften. Im Gegensatz zum früheren Sachsenspiegel wurde der Schwabenspiegel von einem Mönch für ein weltliches Publikum verfasst und spiegelt einen stärkeren Einfluss des kanonischen Rechts wider – ein Produkt der sich wandelnden Rechtskultur des 13. Jahrhunderts. Der Schwabenspiegel war nicht nur von entscheidender Bedeutung für die Entstehung des lokalen Rechts in ganz Süddeutschland, sondern ist auch insofern interessant, als er eine Reihe von Gesetzen enthält, die Juden betreffen, insbesondere ein Verbot sexueller Kontakte oder Ehen zwischen Juden und Christen, Verbote von Gewalt gegen Juden sowie spezifische Kleidungsvorschriften. Neben den besonderen rechtlichen Bestimmungen, die für die Beziehungen zwischen Juden und Christen galten, enthält das Buch auch einen Judeneid bzw. eine Eidesformel für Juden. Der Eid war für den Einsatz vor Gericht vorgesehen, wenn Juden als Angeklagte auftraten. Die korrekte Ablegung des Eides konnte effektiv zum Freispruch des Angeklagten führen, weshalb einige Gesetzbücher Einzelheiten einführten, die es Juden erschweren sollten, das Ritual

zu vollziehen. Der Eid, der in verschiedenen lokalen kommunalen Dokumenten in den deutschen Ländern wiederholt wurde, unterstreicht sowohl die Art und Weise wie Juden im städtischen Raum ausgegrenzt wurden, als auch die Art und Weise wie lokale Behörden Juden in den rechtlichen und politischen Bereich einbezogen.

***

Written in the late thirteenth century (approximately 1275) in Southern Germany, the Schwabenspiegel *is a code of customary laws. Following the precedent of the* Sachsenspiegel *law code, produced a half-century earlier, it deals with feudal relationships and the law of local communities. Other than the earlier* Sachsenspiegel*, the* Schwabenspiegel *was written by a monk for a lay audience and reflects a greater influence of canon law—a product of the changing thirteenth legal culture. In addition to being vitally important for the creation of local law across Southern Germany, the* Schwabenspiegel *is interesting in that it contains a number of laws pertaining to Jews, in particular a ban on sexual contact or marriage between Jews and Christians, prohibitions of violence against Jews, and specific dress regulations. In addition to the special legal provisions applicable to Jewish-Christian interactions, the book also contains a* Judeneid*, or Jewry-Oath formula. The oath was intended for use in court when Jews appeared as defendants. The correct recitation of the oath could effectively lead to the acquittal of the defendant, which is why some law codes introduced details intended to make it harder for Jews to undergo the ritual. Repeated in various local municipal documents across German lands, the oath emphasizes both the ways that Jews were othered within urban spaces, and the ways in which local authorities included Jews in the legal and political spheres.*

Savoy Curry

Hochzeitsringe aus Köln und Südwestdeutschland

Wedding Rings from Cologne and Southwest Germany





Links: *© Historisches Archiv mit Rheinischem Bildarchiv/Kölnisches Stadtmuseum, Köln*

Rechts: *© Historisches Museum der Pfalz, Foto: Peter Haag-Kirchner*

Jüdische Hochzeiten waren festliche Anlässe, bei denen die Gemeinden zusammenkamen und Menschen von nah und fern anreisten. Sowohl monumentale als auch kleinere Eheringe wurden in Schatzfunden entdeckt, die im Mittelalter versteckt und erst Jahrhunderte später wiedergefunden wurden. Die größeren Ringe waren oft mit Inschriften versehen, wie beispielsweise *Mazal Tov* (wörtlich: „viel Glück“ oder „Herzlichen Glückwunsch!“), und wiesen manchmal die Form von Häusern auf, was auf das gemeinsame Zuhause anspielte, das das Paar bald aufbauen würde. Die Ringe gehörten bestimmten Familien oder der Gemeinde, und unter Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern herrscht Uneinigkeit über ihre Funktion. Einige glauben, dass es sich um Eheringe handelte, die für den rituellen Zweck, nicht jedoch im Alltag verwendet wurden. Interessanterweise weist der monumentale Ring aus Köln in dieser Ausstellung Gebrauchsspuren und Reinigungsspuren auf, die auf eine häufige Nutzung hindeuten könnten.

Andere vermuten, dass die Ringe am Hochzeitstag eine eher symbolische Funktion hatten, etwa als eine Art Halterung für die *Ketubba* (Eheurkunde). Zusätzlich zu diesem rituellen Gegenstand besaßen jüdische Frauen einen Ring, den sie als ihren

Ehering betrachteten, täglich trugen und oft bis ans Ende ihres Lebens in Ehren hielten – wie den anderen Ring in der Ausstellung.

***

Jewish weddings were festive occasions when communities came together, and people came from near and far. Monumental wedding rings, as well as smaller wedding rings, have been found in treasures of items concealed in the Middle Ages and discovered centuries later. The larger rings often had words inscribed on them, such as Mazal Tov *(lit. "good luck", or "Congratulations!") and sometimes had house-like structures crafted on them, alluding to the home the couple was about to build together. The rings belonged to specific families or to the community and scholars disagree on their function. Some scholars believe that these were wedding rings, used for the purpose of the ritual but not on a daily basis. Interestingly, the monumental ring from Cologne, in this exhibit, shows signs of wear and cleaning that may suggest its frequent use.*

Others have suggested that they served a more symbolic function on the wedding day as a sort of holder for the ketubbah *(marriage writ). In addition to this ritual object, Jewish women had a ring they considered their wedding ring that they wore daily and often cherished until the ends of their lives, like the other ring in the exhibit.*

Elisheva Baumgarten
Contending with Crises. The Jews in XIVth Century Europe
https://contending-with-crises.huji.ac.il/
The Hebrew University of Jerusalem

Tora-Rolle

Torah Scroll







oben links: © *Stadtmuseum Simeonstift Trier, Foto: Bernd Röder*
oben rechts: *Bayerische Staatsbibliothek München, Cod. hebr. Cod. hebr. 3.1, fol. 48r*
unten: © *Stadtmuseum Simeonstift Trier, Foto: Andreas Thull*

Die Tora war das wichtigste rituelle Objekt in der Synagoge. Von einem eigens dafür ausgebildeten Schreiber auf Pergament geschrieben, war sie das Symbol der jüdischen Religion schlechthin. Obwohl im modernen Judentum orthodoxe Juden der Ansicht sind, dass nur Männer an der Herstellung und Beschriftung von Torarollen beteiligt sein sollten, gibt es mittelalterliche Belege dafür, dass auch Frauen Torarollen anfertigten. So soll beispielsweise Dulcia von Worms, die 1196 ermordete Ehefrau von Rabbi Eleasar, im Laufe ihres Lebens vierundzwanzig Torarollen zusammengenäht haben.

Viele Juden besaßen eigene Torarollen – manchmal in Miniaturgröße, manchmal sehr groß. Als beispielsweise die Juden von Nürnberg 1297 eine neue Synagoge gründeten, spendeten rund zwei Dutzend Einzelpersonen und Ehepaare der Synagoge Torarollen.

Die Torarollen wurden in der Synagoge im Schrein aufbewahrt, in manchen Fällen jedoch auch von ihren Besitzern nach Hause mitgenommen. Bereits die hebräische Chronik aus dem Jahr 1096 berichtet, dass die Torarollen in Trier, die von christlichen Tätern geschändet wurden, mit Silber verziert waren. Dies bezieht sich auf die „Kronen“ an den Holzstangen, auf die sie aufgerollt waren. Torarollen wurden zudem mit wunderschönen, bestickten Tüchern bedeckt und mit speziellen Bändern, sogenannten Wimpeln, umwickelt. Einer davon ist ebenfalls in dieser Ausstellung zu sehen. Diese Wimpel wurden aus Windeln hergestellt, die für Babys verwendet wurden, sobald männliche Söhne ein symbolisches Alter erreicht hatten. In manchen Gemeinden geschah dies, wenn sie 30 Tage alt waren, in anderen, wenn sie trocken wurden, oder in späterer Zeit nach ihrer Bar Mitzwa im Alter von 13 Jahren. Die weiblichen Familienmitglieder stickten ihre Namen und Geburtsdaten auf den Wimpel, verbunden mit dem Segen, dass sie heranwachsen mögen, um die Gebote zu befolgen, der Tora zu gehorchen und zu heiraten.

***

The Torah was the most important ritual object in the synagogue. Written on parchment by a scribe who trained expressly for this purpose, it was a symbol of the Jewish religion par excellence. Although in modern Judaism, orthodox Jews believe that only men should be involved in the creation and writing of Torah scrolls, there is medieval evidence of women who made the Torah scrolls. For example, Dulcia of Worms (wife of Rabbi Eleazar), who was murdered in 1196 is said to have sewed twenty-four Torah scrolls in her life time.
Many individual Jews owned Torah scrolls, sometimes miniature size and sometimes very large. For example, when the Jews of Nuremberg established a new synagogue in 1297, around two dozen individuals and couples donated Torah scrolls to the synagogue.
Torah scrolls were kept in the ark, in the synagogue, but in some cases were also carried home by their owners. Already the Hebrew chronicle from 1096 reports that the Torah scrolls in Trier, desecrated by Christian perpetrators, were

decorated with silver. This relates to the "crowns" on the wooden bars on which they were rolled. Torah scrolls were also covered in beautiful, embroidered cloths and tied with special binders known as Wimpels. One of which can also be seen in this exhibit. These wimpels were made out of diapers used for babies when male sons reached a symbolic age. In some communities when they were 30 days old and in others when they became toilet trained or, in later times, after their bar mitzvah at age 13. Their female family members embroidered their names and birth dates on the wimple with the blessing that they would grow up to perform commandments, obey the Torah and marry.

Elisheva Baumgarten

Der Dresdner Machsor: Anachronismus in der Kleidung in der mittelalterlichen Kunst

Dresdener Machsor Machsor mecholl haschana - anachronisms in dress in medieval art



© SLUB Dresden/Digitale Sammlungen/Mscr. Dresd.A.46.a, fol. 202r

In der Kunst des Mittelalters und der Frühen Neuzeit wurden bei der Darstellung von Kleidung häufig Anachronismen verwendet, wodurch die Figuren den zeitgenössischen Betrachtern vertrauter erschienen und gleichzeitig umfassendere Konzepte und Ideale vermittelt wurden. Ein Beispiel hierfür findet sich im Dresdner Machsor, einem Festgebetbuch nach aschkenasischem Ritus. Diese Illumination begleitet die Schavuot-Liturgie, die an die Übergabe der Zehn Gebote am Berg Sinai erinnert.

Die obere Hälfte des Bildes zeigt den Himmel: Unter Sonne, Mond und Sternen überreicht die Hand Gottes, begleitet von vier Engeln, dem knienden, in Grün und

Rot gekleideten Moses die Tafeln des Bundes. In der unteren Hälfte der Seite steht das Volk Israel, betend und sich verneigend. Doch die Figuren im Bild sind nicht so dargestellt, wie wir uns biblische Gestalten vorstellen würden, sondern in mittelalterlicher Kleidung. Zudem scheint das Volk vor einem Toraschrein zu beten, einem Raum in der Synagoge, in dem die Torarollen aufbewahrt werden. Einen solchen gab es in biblischer Zeit noch nicht.
Diese Anachronismen schlagen eine Brücke zwischen der biblischen Vergangenheit und der mittelalterlichen Gegenwart: Indem die Israeliten in zeitgenössischer Kleidung dargestellt werden, während sie vor einem Toraschrein stehen, unterstreicht die Buchmalerei die Ähnlichkeit und Kontinuität zwischen dem biblischen Volk Israel und den mittelalterlichen aschkenasischen Juden, die beide denselben Gott verehren und denselben Bund feiern.
***
Medieval and early modern art often included anachronisms in the depiction of dress, which made the characters more familiar to contemporary viewers while conveying broader concepts and ideals. An example of this appears in the Dresden Mahzor*, a festival prayerbook according to the Ashkenazic rite. This illumination accompanies the Shavuot liturgy, commemorating the reception of the Ten Commandments at Mount Sinai.*
The upper half of the image depicts the heavens: beneath the sun, moon and stars, the hand of God, accompanied by four angels, presents the Tablets of the Covenant to a kneeling Moses, dressed in green and red. On the lower half of the page stand the people of Israel, praying and bowing. Yet all the characters in the image are depicted not as what we might expect biblical figures to look like, but rather in medieval attire. Moreover, the people seem to be praying in front of a Torah ark, a chamber in the synagogue that houses the Torah scrolls, which would not have existed in the biblical period.
These anachronisms bridge the biblical past and the medieval present: by portraying the Israelites in contemporary dress, facing a Torah ark, the illumination emphasises the similarity and continuity between the biblical people

of Israel and medieval Ashkenazic Jews, both of whom worship the same God and commemorate the same covenant.

Sivan Millie Lederhendler

Der jüdische Arzt Simon tritt in den Dienst des Trierer Erzbischofs

The Jewish Physician Simon enters the service of the Archbishop of Trier



Koblenz, LHA, Best. 1A, Nr. 5816 |

Zur Zeit des Schwarzen Todes in den Jahren 1348–50 erlebten die jüdischen Gemeinden in Aschkenas tiefgreifende Umwälzungen. Der Ausbruch der Pest – ja schon allein die Angst vor ihrem Vormarsch – löste gewaltsame Verfolgungen aus, da Juden fälschlicherweise beschuldigt wurden, Brunnen vergiftet und die Epidemie ausgelöst zu haben. Auch in Trier führte der Überfall von 1349 zur Ermordung der meisten Gemeindemitglieder, zur Plünderung jüdischen Eigentums und zur Schändung des jüdischen Friedhofs. Vor 1349 hatte die jüdische Gemeinde wahrscheinlich etwa 300 Mitglieder gezählt, was rund 3 % der Stadtbevölkerung entsprach. Unter Erzbischof Balduin (gest. 1354) hatte sie aufgrund ihrer finanziellen Fachkenntnisse als Kaufleute und Bankiers eine

wichtige Rolle in der Verwaltung und Wirtschaft des Bistums gespielt. Nur wenige überlebten das Pogrom von 1349.
Unter Baldwins Nachfolger, Erzbischof Boemund II. (gest. 1362), erholte sich die jüdische Gemeinde allmählich wieder. Im Oktober 1354 ernannte der Erzbischof den jüdischen Arzt Meister Simon zu seinem Leib- und Hofarzt. Im Rahmen dieser Ernennung wurde Simon gegen eine jährliche Miete von fünf Schilling die Nutzung eines Hauses im Trierer Judenviertel gewährt, das zuvor Vydeman von Saarburg gehört hatte. Die Urkunde wurde in Trier am Festtag des Heiligen Dionysius und seiner Gefährten ausgestellt. Meister Simons Ernennung verdeutlicht, dass jüdisches medizinisches Fachwissen trotz der jüngsten Verfolgungen und der prekären rechtlichen Stellung der Juden weiterhin geschätzt wurde. Im Jahr 1356 bestätigte König Karl IV. das Recht der Erzbischöfe, Juden in Trier und den unter ihrer Kontrolle stehenden Städten zu halten.
Die Urkunde verdeutlicht, dass medizinisches Fachwissen oft konfessionelle Grenzen überschritt, da hochrangige kirchliche Autoritäten trotz wiederkehrender kanonischer Einschränkungen solcher Beziehungen weiterhin jüdische Ärzte beschäftigten. Diese Ernennung stellt keinen Einzelfall dar, sondern spiegelt ein breiteres Muster im mittelalterlichen Europa wider, in dem jüdische Ärzte in den Diensten von Bischöfen, Erzbischöfen, Fürsten, Königen und anderen Mitgliedern der politischen und kirchlichen Eliten standen.
***
At the time of the Black Death in 1348–50, the Jewish communities of Ashkenaz experienced profound upheaval. The outbreak, even the fear of the plague's advance, triggered violent persecutions, as Jews were falsely accused of poisoning wells and causing the epidemic. In Trier, too, the attack of 1349 resulted in the murder of most community members, the plundering of Jewish property, and the desecration of the Jewish cemetery. Before 1349, the Jewish community had probably numbered about 300, around 3% of the city's population. Under Archbishop Baldwin (d. 1354), it had played an important role in the bishopric's administration and economy, due to their financial expertise as merchants and bankers. Only few survived the pogrom of 1349.

Under Baldwin's successor, Archbishop Boemund II (d. 1362), the Jewish community slowly recovered. In October 1354, the Archbishop appointed the Jewish physician Master Simon to serve as his personal physician and as physician to his court. As part of his appointment, Simon was granted the use of a house in the Jewish quarter of Trier, formerly owned by Vydeman of Saarburg, in return for an annual rent of five shillings. The charter was issued in Trier on the Feast of Saints Dionysius and his companions. This appointment illustrates the continued value placed on Jewish medical expertise despite the recent persecutions and the precarious legal status of the Jews. In 1356, King Charles IV confirmed the archbishops' right to maintain Jews in Trier and the towns under his control.

The charter illustrates that medical expertise often transcended confessional boundaries, as high-ranking ecclesiastical authorities continued to employ Jewish physicians despite recurring canonical restrictions on such relationships. Rather than representing an isolated case, the appointment reflects a broader pattern across medieval Europe, in which Jewish physicians served the households of bishops, archbishops, princes, kings, and other members of the political and ecclesiastical elite.

Shiri Salant-Birenboim

Medizinisches Traktat in hebräischer Sprache (Fragment in 4 Teilen)

Medical treatise in Hebrew (fragment in 4 parts)



© Stadt Köln, HAStK-RBA, Best. 7020, 332/4

Dieses Fragment eines astro-medizinischen *Regimen*-Kalenders stammt aus einer 1396/97 in Köln verfassten Handschrift in jiddischer Sprache. Der Titel „verworfen Tage“ (בר וואַרפן טגא), wörtlich „ausgeschlossene“ Tage, bezieht sich auf Tage, die für Aderlässe als gefährlich oder unglückbringend galten. Verbotene Aderlass-Tage gehören zu einer Gattung der kalendarischen Vorhersage, die auf festen Daten innerhalb des Sonnenjahres basiert. Sie tauchen in Kalendern, Registern und Listen auf. Das bekannteste Beispiel im mittelalterlichen Europa waren die „Ägyptischen Tage“, ein Konzept, das aus der astro-medizinischen Tradition der antiken Griechen übernommen wurde und eine der beständigsten und am weitesten verbreiteten Formen mittelalterlicher kalendarischer Vorhersagen darstellte. An diesen Tagen wurden die Menschen vor Aderlass sowie vor Aktivitäten wie Reisen, der Einnahme von Medikamenten und dem Verzehr bestimmter Lebensmittel gewarnt, da man glaubte, dass all dies potenziell tödliche Folgen haben könnte. Diese Tradition ist in drei Versionen in hebräischen Handschriften überliefert, die 3, 12 oder 24 verbotene Tage für den

Aderlass pro Jahr auflisten, wobei die erste Variante am seltensten und die letzte am häufigsten vorkommt. Die ägyptischen Tage wurden ägyptischen Astrologen und Magiern zugeschrieben, von denen man glaubte, sie hätten im Kalender glückverheißende und unglückverheißende Tage – und in einigen Überlieferungen auch bestimmte Stunden – identifiziert.
Dieses Manuskript zeugt vom Einfluss zeitgenössischer christlicher medizinischer Praktiken auf die jüdische Medizin im 14. Jahrhundert. Obwohl man erwarten könnte, dass sich jüdische Ärzte in erster Linie auf talmudische und rabbinische Quellen stützten, in denen verbotene Tage für Aderlässe erwähnt werden, griffen jüdische medizinische Autoritäten wie Maimonides in ihren medizinischen Schriften umfassend auf die hippokratische und galenische Medizin zurück, und andere mittelalterliche rabbinische Autoritäten rieten davon ab, rabbinische Literatur als Quelle für medizinische Anleitungen heranzuziehen. Folglich stützten sich jüdische Ärzte weitgehend auf christliches medizinisches Wissen und die scholastische medizinische Tradition, vor allem durch hebräische Übersetzungen medizinischer Texte und durch eine Ausbildung, die sie im Rahmen von Privatunterricht und einer Ausbildung erlangten.

***

This fragment of an astro-medical and health regimen calendar is from a manuscript written in Cologne in 1396/97, in Yiddish. Its title, verworfen Tage (בר וואַרפֿן טגא), literally meaning "cast out" days, refers to the days considered dangerous or unlucky for bloodletting.
Prohibited bloodletting days belong to a genre of calendrical prognostication based on fixed dates within the solar year. They appear in calendars, registers, and lists. The best-known example in medieval Europe was the Egyptian Days, a concept inherited from the ancient Greek astro-medical tradition and one of the most enduring and widespread forms of medieval calendrical prognostication. On these days, people were warned against bloodletting as well as activities such as traveling, taking medicines, and consuming certain foods, all believed to carry potentially fatal consequences. This tradition survives in three versions among

Hebrew manuscripts, listing 3, 12, or 24 prohibited days for bloodletting per year, with the first being the rarest and the last being the most common. The Egyptian Days were attributed to Egyptian astrologers and magicians who were believed to have identified auspicious and inauspicious days—and, in some traditions, specific hours—in the calendar.

This manuscript testifies to the influence of contemporary Christian medical practices on Jewish medicine in the fourteenth century. Although one might expect Jewish physicians to rely primarily on Talmudic and rabbinic sources that mention prohibited days for bloodletting, Jewish medical authorities, such as Maimonides, drew extensively on Hippocratic and Galenic medicine in their medical writings, and other medieval rabbinic authorities discouraged the use of rabbinic literature as a source of medical instruction. Consequently, Jewish practitioners depended largely on Christian medical knowledge and the scholastic medical tradition, primarily through Hebrew translations of medical texts and training acquired through private instruction and apprenticeship.

Shiri Salant-Birenboim

KAPITEL C

Fragmente des Almemor der Synagoge in Köln, 1270/80

***Fragments of the Cologne* Almemor, 1270/80**





© Stadt Köln, Archäologische Zone, Foto: Christina Kohnen |

Aus dem mittelalterlichen Heiligen Römischen Reich, aber auch europaweit sind heute nur ein Bruchteil der einstmals bestehenden Synagogen erhalten. Häufig existieren mittelalterliche Synagogen nur noch in stark veränderter Form, als Folge ihrer späteren Nutzung für andere Zwecke, etwa als christliche Gotteshäuser oder für säkulare Funktionen. Gerade Dekorationen und liturgische Gegenstände wie der Almemor sind daher fast nie erhalten. Die Kölner Almemorfragmente sind deshalb besonders bedeutend, wenn es darum geht, Einblicke in das Innere mittelalterlicher Synagogen und ihre Ausstattung zu gewinnen.

Das biblische Buch Exodus enthält in den Zehn Geboten eine Passage, die häufig als „Bilderverbot“ bezeichnet wird: „Du sollst dir kein Bildnis machen, keinerlei Gleichnis, weder des, das oben im Himmel, noch des, das unten auf Erden, noch des, das im Wasser unter der Erde ist.“ (Exodus 20,4). Dieses Verbot umfasst seinem Wortlaut nach nicht nur menschliche Darstellungen, sondern auch Tierdarstellungen, darunter Vögel als Teil dessen, „was da oben im Himmel“ ist. Die hier präsentierten Kölner Almemorfragmente sowie zahlreiche andere Beispiele zeigen jedoch, dass figürliche Darstellungen auch im mittelalterlichen Judentum anzutreffen waren. So finden sich etwa in hebräischen Handschriften zahlreiche Darstellungen von Menschen oder Tieren, beispielsweise in illustrierten

Bibelhandschriften und Gebetbüchern. Auch erhaltene Häuser aus jüdischem Besitz zeigen, dass bildliche Gestaltung Teil jüdischer Lebenswelten sein konnte. Ein herausragendes Beispiel sind die Wandmalereien in der Zürcher Brunngasse, wo eine wohlhabende jüdische Familie ihr Haus im 14. Jahrhundert mit zahlreichen Fresken ausschmücken ließ, die zeitgenössische Bildwelten, Erzählungen und symbolische Motive aufgreifen. Die Darstellungen dienten der Dekoration, konnten aber zugleich symbolische Bedeutungen tragen. Anders als gemeinhin angenommen, führte das „Bilderverbot“ im Judentum also nicht zu einem vollständigen Verzicht auf figürliche Darstellungen. Vielmehr wurde es je nach Zeit, Person und Gruppe unterschiedlich ausgelegt und bezog sich insbesondere auf die Herstellung und Verehrung von Götzenbildern.

***

From the medieval Holy Roman Empire, but also across Europe, only a fraction of the synagogues that once existed have survived to this day. Medieval synagogues often survive only in a greatly altered form, as a result of their later use for other purposes, such as Christian places of worship or secular functions. Decorations and liturgical objects in particular, such as the Almemor, are therefore almost never preserved. The Cologne Almemor fragments are therefore particularly significant when it comes to gaining insights into the interiors of medieval synagogues and their furnishings.

The biblical Book of Exodus contains a passage in the Ten Commandments that is often referred to as the “prohibition against images”: “You shall not make for yourself an image or any likeness of anything that is in heaven above, or that is on the earth beneath, or that is in the water under the earth.” (Exodus 20:4). According to its wording, this prohibition encompasses not only depictions of humans but also depictions of animals, including birds as part of “what is in the heavens above.”

However, the fragments of the Cologne Almemor presented here, as well as numerous other examples, show that figurative representations were also found in medieval Judaism. For instance, Hebrew manuscripts contain numerous depictions of people or animals, such as in illustrated Bible manuscripts and

prayer books. Preserved houses that once belonged to Jewish families also demonstrate that visual art could be part of Jewish daily life. An outstanding example is the murals in Zurich's Brunngasse, where a wealthy Jewish family had their house decorated in the 14th century with numerous frescoes that draw on contemporary imagery, narratives, and symbolic motifs. The depictions served a decorative purpose but could also carry symbolic meanings. Contrary to common belief, the "prohibition against images" in Judaism did not lead to a complete renunciation of figurative representations. Rather, it was interpreted differently depending on the era, individual, and group, and referred specifically to the creation and worship of idols.

Franziska Kleybolte

Nachdem die mittelalterliche jüdische Gemeinde Kölns im Jahr 1424 ausgewiesen und damit aufgelöst worden war, wurde die Synagoge, aus der das ausgestellte Almemorfragment stammt, enteignet und in eine Ratskapelle zu Ehren der heiligen Maria in Jerusalem umgewandelt.
Im Spätmittelalter war die Umwandlung von Synagogen in christliche Sakralbauten – etwa Kirchen, Kapellen, Klöster oder Hospitäler – beziehungsweise deren Ersetzung durch solche Gebäude in weiten Teilen Europas verbreitet. Aus dem Heiligen Römischen Reich, also dem mittelalterlichen Deutschland, sind etwa 40 Beispiele bekannt, von der Iberischen Halbinsel, also den mittelalterlichen Gebieten des heutigen Spaniens, sogar rund 150 Fälle. Während im Heiligen Römischen Reich Synagogen häufiger zerstört wurden, um auf demselben Grund ein neues Gotteshaus zu errichten (etwa in Würzburg und Nürnberg), und die Umwandlung des bestehenden Gebäudes, wie sie in Köln zu beobachten ist, eher eine Ausnahme darstellte, wurde diese Vorgehensweise in Spanien überwiegend praktiziert. Die genauen Gründe dafür sind schwer zu bestimmen, da allgemein nur wenige Quellen überliefert sind, die über die Umwandlungen, ihre Motive und Abläufe Auskunft geben. Eine mögliche Erklärung sind bauliche Erwägungen: Besonders repräsentative und geräumige

Synagogen könnten eher erhalten und umgenutzt worden sein, während andere abgerissen wurden.
Die Weihe der Kölner Kapelle zu Ehren der heiligen Maria war im Heiligen Römischen Reich besonders verbreitet, auch wenn sie nicht der einzige bei umgewandelten Synagogen verwendete Weihname war. Als Hintergrund dieser Marienweihe gilt der im Spätmittelalter weit verbreitete Gedanke eines Konflikts zwischen Maria und den Jüdinnen und Juden, die als vermeintliche Mörder ihres Sohnes betrachtet wurden. Zugleich wird in umgewandelten Synagogen häufig der Triumph der Ecclesia über die Synagoga gesehen – jener beiden Allegorien, die besonders von mittelalterlichen Kirchenportalen bekannt sind. Neben diesen religiösen Deutungen müssen jedoch auch gesellschaftliche, politische und wirtschaftliche Faktoren berücksichtigt werden, die die Umwandlungen wesentlich beeinflussten. Das Kölner Beispiel, bei dem die Synagoge in eine Kapelle für den städtischen Rat umgewandelt wurde, verdeutlicht dies in besonderer Weise.
***
After Cologne's medieval Jewish community was expelled in 1424 and thus dissolved, the synagogue from which the exhibited Almemor fragment originates was expropriated and converted into a council chapel dedicated to the Virgin Mary in Jerusalem.
In the late Middle Ages, the conversion of synagogues into Christian places of worship—such as churches, chapels, monasteries, or hospitals—or their replacement by such buildings was widespread throughout much of Europe. About 40 examples are known from the Holy Roman Empire—that is, medieval Germany—and as many as 150 cases from the Iberian Peninsula—that is, the medieval regions of present-day Spain.
While in the Holy Roman Empire synagogues were more frequently destroyed in order to erect a new place of worship on the same site (for example, in Würzburg and Nuremberg), and the conversion of an existing building—as seen in Cologne—tended to be the exception, this approach was predominantly practiced in Spain. The exact reasons for this are difficult to determine, as there are generally few surviving sources that provide information about the conversions,

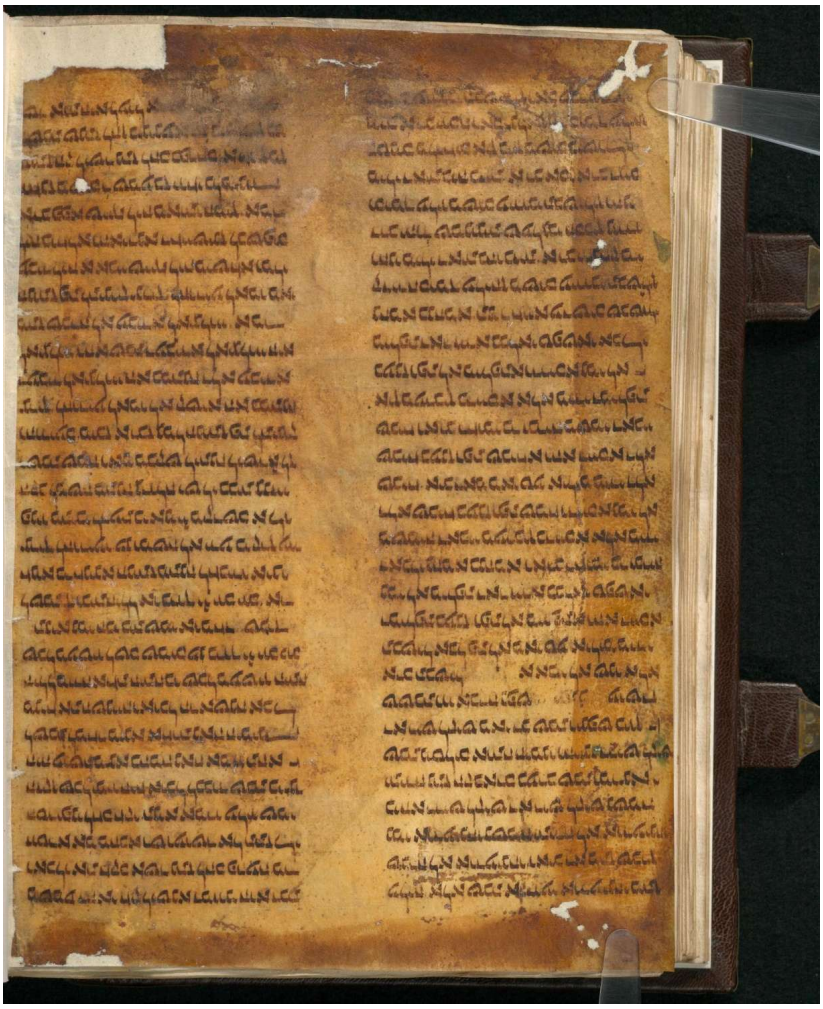
their motives, and how they were carried out. One possible explanation involves architectural considerations: particularly imposing and spacious synagogues may have been more likely to be preserved and repurposed, while others were demolished.

The dedication of the Cologne chapel in honor of the Virgin Mary was particularly common in the Holy Roman Empire, even though it was not the only name used for the dedication of converted synagogues. The background to this Marian dedication is believed to be the idea, widespread in the late Middle Ages, of a conflict between Mary and the Jews, who were regarded as the alleged murderers of her son. At the same time, converted synagogues are often seen as symbolizing the triumph of the Ecclesia over the Synagoga—the two allegories particularly familiar from medieval church portals. In addition to these religious interpretations, however, social, political, and economic factors that significantly influenced the conversions must also be taken into account. The example from Cologne, where the synagogue was converted into a chapel for the city council, illustrates this particularly well.

Franziska Kleybolte

Eingebundenes Talmud-Fragment (Europäische Geniza)

Talmud fragment in situ in the binding (European Geniza)



Bibliotheken der Stadt Mainz – Wissenschaftliche Stadtbibliothek, Hs II 41, Vorsatzblatt

Seit dem späten 20. Jahrhundert wurde in Europa eine beträchtliche Anzahl hebräischer Dokumente, die als „Schmierpapier“ oder Pergament verwendet worden waren, in den Einbänden christlicher Handschriften und Bücher entdeckt. Manchmal, insbesondere in Spanien, waren die Buchbinder selbst Juden, die einen islamisch-arabischen Einbandstil verwendeten. In anderen Fällen wurden hebräische Bücher nach lokalen Vertreibungen von Juden von Christen beschlagnahmt und diese Bücher auseinandergenommen, um sie zur Verstärkung neuer Einbände zu verwenden. In manchen Fällen wurden abgenutzte hebräische Schriften auch aus zweiter Hand verkauft und wiederverwendet. Wissenschaftler

haben diese Funde als „europäische Genisa“ bezeichnet und sie mit der berühmten Kairoer Geniza verglichen – dem Dachboden der Ben-Ezra-Synagoge im alten Kairo, wo im Mittelalter Zehntausende hebräischer Dokumente und Schriftfetzen verstaut wurden, die erst um 1900 wiederentdeckt wurden.
Zu den hebräischen Schriften, die in der europäischen Geniza gefunden wurden, gehören liturgische und rabbinische Schriften wie der Talmud, die Bibel und Gebetsbücher, Lyrik, polemische Literatur, medizinische Abhandlungen, mystische Werke sowie Belege zum jüdischen Alltagsleben wie Eheverträge (*Ketubbot*) und Testamente, Buchhaltungsunterlagen sowohl von Privatpersonen als auch der Gemeindeverwaltung sowie geschäftliche Vereinbarungen wie Darlehensverträge. Zu diesen Texten gehören neue und unbekannte Werke oder verschiedene Fassungen bzw. Varianten bereits bekannter Werke sowie weitere Abschriften der bereits bekannten Werke.
***
Starting in the late twentieth century, a significant number of Hebrew documents used as scrap paper or parchment have been discovered in the bindings of Christian manuscripts and books in Europe. Sometimes, especially in Spain, the book-binders were themselves Jews who utilized an Islamo-Arabic style of book binding. In other instances, Hebrew books were appropriated by Christians after local expulsions of Jews, and these books were dismantled to be used toward reinforcing new book-bindings. In some cases, worn out Hebrew writings were also sold second-hand and reused. Scholars have called these finds the European Geniza, comparing them to the famous Cairo Geniza—the attic of the Ben Ezra Synagogue in Old Cairo, where tens of thousands of Hebrew documents and scraps were stowed away during the Middle Ages, only to be rediscovered around 1900.
*The Hebrew writings found in the European Geniza include liturgical and rabbinic writings such the Talmud, the Bible, and prayerbooks, poetry, polemical literature, medical treatises, mystical works, and evidence relating to the realia of daily Jewish life such as marriage contracts (*ketubbot*) and wills, accounting records for both individuals and the communal government, and business*

agreements such as loans. These texts include new and unknown works or different recensions or variants of already known works, as well as additional copies of the already known works.

Allison Bocchino

Dokument über den Judenrat von Speyer

Document regarding the Jewish Council of Speyer



Kulturelles Erbe – Stadtarchiv Speyer, Bestand 1U Nr. 247 (https://www.monasterium.net/mom/DE-StaASpeyer/1U/0239_h/charter) |

Im spätmittelalterlichen Deutschland entwickelten sich die Stadträte zu bedeutenden Autoritäten innerhalb der städtischen Räume. Der Stadtrat, der sich aus angesehenen Bürgern zusammensetzte, die entweder vom Stadtherrn ernannt oder von der Gemeinde gewählt wurden, erließ städtische Gesetze und schlichtete Streitigkeiten zwischen den Bürgern, je nachdem, inwieweit die Bürger vom Stadtherrn unabhängig waren. Juden nahmen diese städtischen Gerichte in Anspruch, doch darüber hinaus verfügten viele der größeren jüdischen Gemeinden über eigene gewählte Vertreter, Räte und Gerichte. Auf diese Weise entstand ein duales Gerichtssystem, in dem Juden das Recht hatten – oder zeitweise sogar dazu verpflichtet waren –, sich an einen jüdischen Rat zu wenden. Diese Aufteilung der

Zuständigkeiten konnte mitunter zu Streitigkeiten führen, da verschiedene jüdische und christliche Autoritäten die Herrschaft über die jüdische Gemeinde anstrebten. Das vorliegende Dokument aus Speyer beschreibt einen solchen Streitpunkt bezüglich des Judenrates der Stadt, der aus zwölf jüdischen Männern bestand und dessen Vorsitz ein „Judenbischof“ innehatte. Wie darin dargelegt, hatten im Jahr 1333 mehrere Juden versucht, Sitze als Vertreter im Judenrat zu erlangen, indem sie sich auf die Unterstützung christlicher Ratsmitglieder stützten, die versuchten, dem Rat genau diese Juden aufzuzwingen. Die Mitglieder des Judenrates protestierten, und die christlichen Stadtratsmitglieder waren gezwungen, ihre Kandidaten zurückzuziehen und die Autonomie der jüdischen Behörden anzuerkennen. Das Dokument ist nicht nur deshalb außergewöhnlich, weil es einen interkommunalen Konflikt veranschaulicht, sondern auch, weil es auf der Rückseite die hebräische Bestätigung sowie die Unterschriften des Judenrates trägt und somit einen greifbaren Beweis für die Zusammenarbeit liefert.

***

In late medieval German lands, municipal councils emerged as prominent authorities within urban spaces. Composed of prominent burghers appointed by the city's overlord or elected by the community, the municipal council dictated civic laws and adjudicated disputes between citizens, depending on the degree of autonomy from the overlord that the citizens enjoyed. Jews made use of these municipal courts, but in addition, many of the larger Jewish communities had their own elected representatives, councils, and courts. In this way, a dual court system emerged, in which Jews were entitled, or at times ordered, to use a Jewish council. This division of jurisdictions could prove contentious at times, as different Jewish and Christian authorities sought authority over the Jewish community.

The document here, from Speyer, details one such point of contention regarding the city's Jewish council, made of twelve Jewish men and presided over by a Judenbischof *("Bishop of the Jews"). As detailed, in 1333 several Jews had attempted to obtain seats as representatives on the Jewish council by relying on support from the Christian council members who tried to impose these specific Jews on it. The members of the Jewish council protested and the Christian city*

council members were forced to withdraw their candidates and acknowledge the autonomy of the Jewish authorities. The document is exceptional not only in its illustration of intercommunal struggle, but also because it bears the Hebrew confirmation and signatures of the Jewish council on the reverse side, offering tangible proof of the collaboration.

Savoy Curry

Kopie der Stifterinschrift der Wormser Synagoge von 1034

Copy of the donation inscription of Worms synagogue, 1034



© *Stadtarchiv Worms, Foto Gerold Bönnen*

Diese Inschrift ist die älteste erhaltene hebräische Inschrift aus dem mittelalterlichen Aschkenas. Sie stammt aus dem Jahr 1034 und erinnert an die früheste bekannte Bauphase der Wormser Synagoge. Von diesem ursprünglichen Bau ist nichts mehr erhalten, abgesehen von einem Abschnitt, der möglicherweise zu einer ihrer Grundmauern gehörte. Die Synagoge von Worms wurde bis 1174 oder 1175 fast vollständig neu errichtet. Ob sie bei den Angriffen von 1096 während des Ersten Kreuzzugs oder bei einem Brand während des Zweiten Kreuzzugs von 1146 teilweise beschädigt worden war, ist nicht bekannt, doch das umfangreiche Bauprojekt zeugt von der Widerstandsfähigkeit und den Ressourcen der Wormser Gemeinde.

Die Inschrift greift auf Bibelzitate aus dem Buch der Könige über den Tempel Salomons zurück und setzt die Synagoge von Worms mit dem verlorenen Tempel in Jerusalem gleich – ein Motiv, das sich durch die Inschriften und andere Literatur der mittelalterlichen SchUM-Gemeinden (Speyer, Worms und Mainz) zieht. Außerdem greift sie Formulierungen aus Jesaja 56,5 auf, einem Vers, der den Gerechten einen ewigen Namen verspricht – einen Namen, der, nach den Worten des Propheten, „besser ist als Söhne oder Töchter“.

Zusammen betrachtet stellen diese Hinweise die Synagoge – die in der Inschrift als „kleiner Tempel“ (*mikdasch meat*) bezeichnet wird – als Votivgabe dar, die als „ihrem Schöpfer angenehmer als Opfergaben“ beschrieben wird. Die Gabe ehrt und erinnert zugleich an die in der Inschrift genannten Stifter: Jakob, Sohn Davids,

und seine Frau Rahel. Das Versprechen eines ewigen Namens, der „besser ist als Söhne oder Töchter“, ist möglicherweise mehr als nur eine rhetorische Floskel: Es könnte direkt auf die Situation von Jakob und Rahel Bezug nehmen, falls das Paar kinderlos war. Die Inschrift endet mit der Aufforderung an die Leser, „Amen“ zu sagen – vielleicht eine Einladung an zukünftige Generationen, eines Paares zu gedenken, das keine Nachkommen hatte, die das *Kaddisch* (Totengebet) für sie sprechen könnten.

***

This inscription is the oldest surviving Hebrew inscription from medieval Ashkenaz. It dates from 1034 and commemorates the construction of the earliest known phase of the Worms synagogue. Nothing remains of that original structure, save a section of what may have been one of its foundation walls. The synagogue of Worms was almost entirely rebuilt by 1174 or 1175. Whether it had been partly damaged in the attacks of 1096 during the First Crusade, or in a fire during the Second Crusade of 1146, is not known, but the extensive construction project attests to the Worms community's resilience and resources.

The inscription draws on biblical quotes from the Book of Kings about Solomon's Temple, equating the Worms synagogue with the lost Temple in Jerusalem—a motif found across the inscriptions and other literature produced in the medieval ShUM communities (Speyer, Worms and Mainz). It also weaves in language from Isaiah 56:5, a verse that promises the righteous an everlasting name—one that will endure, in the words of the prophet, "better than sons or daughters." Together, these references frame the synagogue—called "a lesser temple" (miqdash me'at*) in the inscription—as a votive gift, described as "more pleasing to their creator than upraising sacrifices." The gift both honors and commemorates the donors named in the inscription: Jacob son of David and his wife Rachel. The promise of an everlasting name "better than sons or daughters" may be more than a rhetorical flourish: it may speak directly to Jacob and Rachel's situation, if, as seems possible, the couple were childless. The inscription ends by instructing the reader to say "Amen", perhaps an invitation to future*

generations to commemorate a couple who had no descendants to say Qaddish *for them.*

Ariella Lehmann

Faksimile des Wormser Machsor

Faksimile of the *Worms Mahzor*



Wormser Machsor: Jerusalem, The National Library of Israel, Ms. Heb. 781=4, fol. 50r

Der Wormser Machsor ist ein Festtagsgebetbuch nach aschkenasischem Ritus. Es besteht aus zwei Bänden, von denen der erste im Jahr 1272 und der zweite im Jahr 1280 verfasst wurde. Es enthält vor allem *Pijjutim* (liturgische Hymnen), die mit Illuminationen verziert sind. Der Machsor enthält zudem den ältesten erhaltenen vollständigen Satz in Jiddisch: „Möge ein guter Tag demjenigen beschert sein, der diesen Machsor in die Synagoge trägt“. Dieser Satz ist in roter Tinte im hebräischen Wort *be-daato* versteckt und Teil eines Gebets, das am Pessachfest gesprochen wird. Das mittelalterliche Jiddisch entwickelte sich seit dem 11. Jahrhundert in den deutschsprachigen Gebieten. Es wurde vor allem von deutschen Dialekten, Hebräisch und Aramäisch geprägt und traditionell von aschkenasischen Jüdinnen und Juden gesprochen. Hebräisch und Jiddisch erfüllten innerhalb dieser Gemeinschaften unterschiedliche Funktionen: Hebräisch blieb die Sprache der Heiligen Schrift und der Liturgie, während Jiddisch als Volkssprache diente. Sprachwissenschaftlich wird dieses Muster als Diglossie bezeichnet, also die Verwendung von mehr als einer Sprache durch eine einzige Sprachgemeinschaft.

Dieses Manuskript entstand in einer Zeit, in der sich die jiddische Literaturkultur ausbreitete und einige der frühesten erhaltenen Werke in dieser Sprache verfasst wurden. Bald darauf verbreitete sich das Jiddische durch die Vertreibung und Migration aschkenasischer Juden im 14. und 15. Jahrhundert nach Böhmen, Mähren, Norditalien, Polen und Litauen. Die Einfügung eines versteckten Segens auf Jiddisch in den Machsor spiegelt daher ein umfassenderes soziolinguistisches Phänomen wider: Hebräisch wurde für die Liturgie verwendet, während Jiddisch die Umgangssprache war, die für eine persönliche Botschaft des Schreibers an denjenigen gewählt wurde, der den Machsor in die Synagoge trug.

***

The Worms Mahzor is a festival prayerbook according to the Ashkenazic rite. Written in two volumes, the first composed in 1272 and the second in 1280, it contains primarily piyyutim (liturgical hymns), accompanied by illuminations. The mahzor also contains the oldest surviving complete sentence in Yiddish: „Let a good day shine for him, who will carry this mahzor into the synagogue". This sentence is concealed in red ink within the Hebrew word b'daato as part of a prayer recited on Passover. Medieval Yiddish developed in German-speaking lands since the eleventh century. It was shaped primarily by German dialects, Hebrew, and Aramaic, and was traditionally spoken by Ashkenazic Jews. Hebrew and Yiddish served distinct functions within these communities: Hebrew remained the language of scripture and liturgy, while Yiddish functioned as the popular vernacular. In linguistic terms, this pattern is known as diglossia, the use of more than one language by a single linguistic community.

This manuscript was created during a period of expanding Yiddish literary culture, when some of the earliest surviving works in the language were being produced. Soon after, Yiddish spread to Bohemia, Moravia, Northern Italy, Poland, and Lithuania, through the expulsion and migration of Ashkenazic Jews in the fourteenth and fifteenth centuries. The inclusion of a hidden blessing in Yiddish in the mahzor therefore reflects a broader socio-linguistic phenomenon: Hebrew was used for the liturgy, while Yiddish was the vernacular chosen for a personal message from the scribe to the individual carrying the mahzor into the synagogue.

Sivan Millie Lederhendler

Der *Wormser Machsor* (fertiggestellt 1272) ist eine der ältesten erhaltenen und eindeutig datierten aschkenasischen Handschriften. Ein Machsor ist ein Festtagsgebetbuch für das jüdische liturgische Jahr. Im Gegensatz zu bescheidenen Bänden für den privaten Gebrauch deuten das große Format und die reichhaltigen Illuminationen dieser Handschrift darauf hin, dass sie für den gemeinschaftlichen Gebrauch auf dem Lesepult eines Kantors geschaffen wurde.

Obwohl es nach Worms benannt ist, wurde der erste Band tatsächlich in Würzburg geschrieben. Es gelangte durch Flüchtlinge, die vor den *Rintfleisch*-Massakern von 1298 flohen, nach Worms. Dort diente es der Wormser Gemeinde über 650 Jahre lang, bis die Synagoge während der Reichspogromnacht 1938 zerstört wurde. Die Handschrift überlebte den Holocaust, weil sie vom nichtjüdischen Stadtarchivar in der örtlichen Kathedrale versteckt wurde; schließlich fand sie 1957 in der Nationalbibliothek Israels eine neue Heimat. Zweimal überdauerte das Objekt die Gemeinde, die es sich zu eigen gemacht hatte.

Getreu dem Begriff *Machsor* (wörtlich: „Zyklus“) zeigen die Illustrationen des Manuskripts die Tierkreiszeichen in Verbindung mit saisonalen landwirtschaftlichen Arbeiten und verknüpfen so den liturgischen Kalender visuell mit dem Wechsel der Jahreszeiten.

Zu den bekanntesten Merkmalen zählen Randfiguren, die mit Vogelköpfen dargestellt sind. Während Wissenschaftler über die genaue Bedeutung dieser Mischgestalten diskutieren – einige sehen in ihnen eine strenge Auslegung des biblischen Verbots von Götzenbildern, andere weisen darauf hin, dass sie selektiv nach Geschlecht oder Identität eingesetzt werden –, bleiben sie eines der am intensivsten erforschten Rätsel der mittelalterlichen jüdischen Kunst.

***

The Worms Mahzor *(completed in 1272) is one of the oldest surviving and firmly dated Ashkenazic manuscripts. A mahzor is a festival prayer book for the Jewish liturgical year. Unlike modest volumes meant for private use, this manuscript's*

large format and rich illumination signal that it was created for communal use on a cantor's lectern.

Though named after Worms, the first volume was actually written in Würzburg. It reached Worms in the hands of refugees fleeing the Rintfleisch *massacres of 1298. It then served the Worms congregation for over 650 years until the synagogue was destroyed during Kristallnacht in 1938. The manuscript survived the Holocaust because it was hidden in the local cathedral by the city's non-Jewish archivist, eventually finding a new home at the National Library of Israel in 1957. Twice over, the object outlasted the community that made it its own.*

True to the word mahzor (literally, "cycle"), the manuscript's illustrations feature the signs of the zodiac paired with seasonal agricultural tasks, visually binding the liturgical calendar to the turning of the year.

Among its most famous features are marginal figures depicted with the heads of birds. While scholars debate the exact meaning of these hybrid figures—some viewing them as a strict interpretation of the biblical prohibition against graven images, and others noting they are applied selectively by gender or identity—they remain one of the most studied puzzles in medieval Jewish art.

Noga Shlomi

Grabstele des R. Joseph, Sohn des R. Solomon

Funeral stele of Rabbi Joseph, son of Rabbi Solomon



© GrandPalaisRmn (musée d'Art et d'Histoire du Judaïsme) / Franck Raux

Diese hebräische Grabstele wurde in den 1980er Jahren auf einer Abbruchbaustelle in der Stadt Bourges in Frankreich gefunden. Sie stammt aus dem mittelalterlichen jüdischen Friedhof der Stadt und erinnert an Joseph, den Sohn Salomos. Wie viele andere mittelalterliche hebräische Grabsteine wurde sie nicht auf dem Friedhof selbst gefunden. Tatsächlich wurden die meisten von ihnen nach der Vertreibung oder dem Massaker an einer örtlichen jüdischen Gemeinde von den jüdischen Friedhöfen entfernt und für andere Zwecke wiederverwendet. Diese Stele wurde nachgeschnitten, wahrscheinlich um in einem Gebäude als Türsturz wiederverwendet zu werden. Sie ist daher unvollständig, und das Todesdatum von Rabbi Joseph ist ungewiss: Er starb entweder im Jahr 1286 oder 1316. Trotz dieser Veränderungen wurde die Stele sorgfältig bearbeitet: Ihre linke Seite ist abgeschrägt, und die mit Hilfslinien vorbereitete Beschriftung ist sauber

ausgeführt. Die handwerkliche Kunstfertigkeit, die in die Herstellung dieses Grabsteins eingeflossen ist – an der möglicherweise sowohl Juden als auch Christen beteiligt waren –, sowie die späteren Schnittspuren sind materielle Zeugnisse der Entwicklung jüdischer Präsenz im mittelalterlichen städtischen Raum. Zunächst gut in die mittelalterliche Gesellschaft integriert, wurden jüdische Gemeinden nach und nach aus ihr ausgeschlossen, was mitunter zur Auslöschung ihrer früheren Präsenz im städtischen Raum führte.

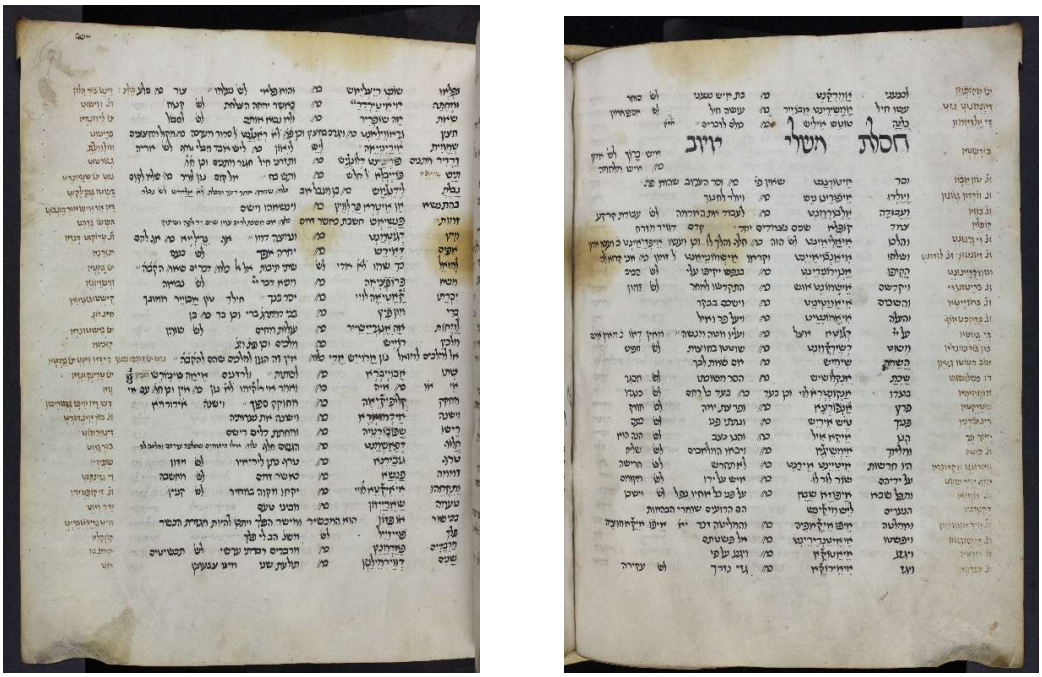
***

This Hebrew funeral stele was found in the 1980s in a demolition site in the city of Bourges, France. It comes from the city's medieval Jewish cemetery and recalls the memory of Joseph, son of Solomon. Like many other medieval Hebrew tombstones, it was not found in the cemetery itself. Indeed, most of them were removed from Jewish cemeteries and reused for other purposes after the expulsion or the massacre of a local Jewish community. This stele was recut, probably to be reused in a building as a lintel. It is therefore incomplete, and the death date of Rabbi Joseph is unsure: he died either in 1286 or 1316. Despite those modifications, the stele was carefully carved: its left side is beveled and the lettering, prepared with guide lines, is neatly executed. The craftsmanship that went into creating this headstone, which may have involved Jews and Christians, as well as its later cut marks are material testimonies of the evolution of Jewish presence in medieval urban space. First well inserted in the medieval society, Jewish communities came to be gradually excluded from it, which sometimes led to the erasure of their former presence in the urban landscape.

Manon Banoun

Bibelglossar (Hebräisch/Anglo-Normannisch) in hebräischen Buchstaben

Biblical glossary (Hebrew/Anglo-Norman) in Hebrew characters



Leipzig Universitätsbibliothek, Vollers 1099, fol. 167v/168r

Bei diesem Manuskript handelt es sich um ein biblisches Glossar: ein Nachschlagewerk, das Begriffe aus der hebräischen Bibel aufgreift und sie nacheinander ins Altfranzösische, die Alltagssprache der mittelalterlichen französischen Juden, übersetzt. Dabei wird die Reihenfolge des biblischen Textes beibehalten. Hebräisch-französische Glossare dieser Art erlebten ab dem 13. Jahrhundert eine Blütezeit, doch die Tradition reicht weiter zurück. Der berühmte Exeget des 11. Jahrhunderts, Rabbi Salomon ben Isaak, auch bekannt als Raschi (ca. 1040–1105), verwebte bekanntlich Tausende von altfranzösischen Wörtern sowie einige deutsche und altjiddische Begriffe in seine Kommentare zur Bibel und zum Talmud.

Dieses als „Leipziger Glossar“ bekannte Manuskript entstand gegen Ende des 13. Jahrhunderts, höchstwahrscheinlich in Rouen in der Normandie. Es ist das umfassendste erhaltene Glossar seiner Art und deckt mit über 22.000 Einträgen die gesamte hebräische Bibel ab, ergänzt durch rabbinische Auslegungen und Querverweise auf andere Bibelstellen. Ein besonderes Merkmal ist die Fülle an

Alternativen: Für viele biblische Begriffe bietet es nicht nur eine Übersetzung, sondern mehrere Synonyme aus dem Altfranzösischen. Der gesamte Text wurde von einem einzigen Schreiber verfasst, bei dem es sich vermutlich um Simson von Chinon handelt, einen in Rouen ansässigen Gelehrten, der das Werk möglicherweise seinem Schüler Jakob diktiert hat.
Als die Juden zu Beginn des 14. Jahrhunderts aus Frankreich vertrieben wurden, gelangte die Handschrift mit ihnen in den deutschsprachigen Raum, wo am Rand Übersetzungen ins Mittelhochdeutsche hinzugefügt wurden. Mit ihren Schichten aus Hebräisch, Altfranzösisch und Mittelhochdeutsch zeugt sie von den Anstrengungen, die mittelalterliche jüdische Gemeinden unternahmen, um ihre heiligen Texte zu verstehen – und davon, wie tief die Sprachen und Kulturen ihrer Nachbarn bereits Teil dieses Bestrebens geworden waren.

***

This manuscript is a biblical glossary: a reference work that takes words from the Hebrew Bible and translates them, one by one, into Old French, the everyday language of medieval French Jews, following the order of the biblical text. Hebrew-French glossaries of this kind flourished from the thirteenth century onward, but the tradition is older. The renowned eleventh-century exegete, Rabbi Shlomo Yitzhaki, or Rashi (c.1040–1105), famously wove thousands of Old French words, as well as some German/Old Yiddish ones, into his commentaries on the Bible and the Talmud.
Known as the Leipzig Glossary, this manuscript was composed toward the end of the thirteenth century, most likely in Rouen in Normandy. It is the most comprehensive glossary of its kind to survive, covering the entire Hebrew Bible with over twenty-two thousand entries, alongside rabbinic interpretations and cross-references to other biblical passages. A distinctive feature is its richness of alternatives: for many biblical terms, it offers not one translation but several synonyms drawn from Old French. The entire text was written by a single scribe, thought to be Simson of Chinon, a scholar based in Rouen, who may have dictated the work to his student Jacob.

When Jews were expelled from France in the early fourteenth century, the manuscript traveled with them into German-speaking lands, where translations into Middle High German were added in the margins. Layered with Hebrew, Old French, and Middle High German, it is a testament to the effort medieval Jewish communities invested in understanding their sacred texts—and to how thoroughly the languages and cultures of their neighbors had become part of that endeavor.

Ariella Lehmann

KAPITEL D

Porträt von Balduin von Luxemburg, Erzbischof von Trier (1307–1354)

Portrait of Balduin of Luxemburg, Archbishop of Trier (1307–1354)



© *Stadtmuseum Simeonstift Trier*

Balduin von Luxemburg, von 1307 bis zu seinem Tod im Jahr 1354 Erzbischof und Kurfürst von Trier, war einer der einflussreichsten geistlichen Fürsten des Heiligen Römischen Reiches. Seine Regierungszeit gilt weithin als eine Zeit relativen Wohlstands und relativer Stabilität für die jüdische Gemeinde in Trier, die nach der Vertreibung der Juden aus Frankreich im Jahr 1306 wuchs und Mitte des 14. Jahrhunderts etwa 300 Mitglieder zählte. Balduin erkannte den wirtschaftlichen Wert und die Verwaltungskompetenz seiner jüdischen Untertanen und betraute prominente jüdische Finanziers, darunter Muskinus und Jakob Daniels, mit wichtigen finanziellen Aufgaben innerhalb des Erzbistums. Es ist bekannt, dass Jakob Daniels einen Teil seiner Buchführung auf Hebräisch tätigte, was anschließend in das Hauptbuch in lateinischer Sprache übertragen wurde. Diese Praktiken spiegeln die enge Beziehung zwischen der erzbischöflichen Verwaltung und der jüdischen Gemeinde wider.

Balduin verfolgte im Allgemeinen eine Politik des Schutzes gegenüber den Juden, die zum Teil durch deren Bedeutung für die Finanzverwaltung des Erzbistums motiviert war. Während der Armleder-Aufstände (1336–38) griff er ein, um weitreichende Gewalt gegen die Juden von Trier zu verhindern, obwohl politischer Druck seitens der Stadtbürger ihn 1338 dazu veranlasste, Beschränkungen hinsichtlich der Größe der jüdischen Gemeinde zu akzeptieren. Seine Politik erwies sich letztlich als nicht in der Lage, der Krise der Verfolgungen im Zuge der Pest von 1349 standzuhalten, als Anschuldigungen der Brunnenvergiftung Massaker, Plünderungen und die Zerstörung der Gemeinde auslösten. Obwohl Balduin sich um die Rückgabe des beschlagnahmten jüdischen Eigentums bemühte, konnte er den Zusammenbruch der Gemeinde nicht verhindern. Dennoch begründete seine Amtsführung eine Tradition der Wertschätzung jüdischen Fachwissens, die sich unter seinem Nachfolger fortsetzte, der 1354 den jüdischen Arzt Meister Simon an den Erzbischofshof berief.

***

Baldwin of Luxembourg, Archbishop and Prince-Elector of Trier from 1307 until his death in 1354, was one of the most influential ecclesiastical princes of the Holy Roman Empire. His reign is widely regarded as a period of relative prosperity and stability for Trier's Jewish community, which expanded following the expulsion of Jews from France in 1306 and numbered approximately 300 individuals by the mid-fourteenth century. Baldwin recognized the economic value and administrative expertise of his Jewish subjects, entrusting prominent Jewish financiers, including Muskinus and Jacob Daniel, with key financial responsibilities within the archbishopric. It is known that Jacob Daniel kept part of his accounts in Hebrew, which he then copied into the main account book, which was in Latin. These practices reflect the close relationship between the archiepiscopal administration and the Jewish community.

Baldwin generally pursued a policy of protection toward the Jews, motivated in part by their importance to the archbishopric's financial administration. During the Armleder *uprisings (1336–38), he intervened to prevent widespread violence against the Jews of Trier, although political pressure from the city's burghers led*

him to accept restrictions on the size of the Jewish community in 1338. His policy ultimately proved unable to withstand the crisis of the Black Death persecutions in 1349, when accusations of well poisoning triggered massacres, looting, and the destruction of the community. Although Baldwin sought restitution for confiscated Jewish property, he could not prevent the community's collapse. Nevertheless, his administration established a tradition of valuing Jewish expertise that continued under his successor, who appointed the Jewish physician Master Simon to serve at the archiepiscopal court in 1354.

Shiri Salant-Birenboim

Judenschutz Karls IV.

Protection of the Jews of Charles IV.



Karl IV. überlässt Balduin von Trier die gesamte Judenschaft im Reich, Koblenz, LHA, Best. 1A, Nr. 5517

Als römisch-deutscher König und späterer Kaiser nahm Karl IV. (reg. 1346–1378) auch die Rolle des obersten Schutzherrn über die Juden im Reich ein. Als sogenannte „Kammerknechte“ standen jüdische Gemeinden direkt unter dem Schutz des Königs, waren aber zugleich seiner Verfügungsmacht unterworfen. Im Laufe des 14. Jahrhunderts wandelte sich dieses Schutzverhältnis zunehmend zu einem finanziellen Nutzungsrecht, das Herrscher auch zur Sicherung politischer Interessen einsetzen konnten.

Die Haltung Karls IV. gegenüber den Juden ist in der Forschung unterschiedlich bewertet worden. Während einige betonen, dass seine Handlungsmöglichkeiten angesichts der politischen Unsicherheiten und der zunehmenden Bedrohung jüdischer Gemeinden begrenzt waren, sehen andere in seinem Vorgehen vor allem eine Instrumentalisierung der Jüdinnen und Juden für eigene politische und wirtschaftliche Ziele.

Bereits vor den Pestverfolgungen von 1348/49 unterstützte Karl IV. die Ansiedlung jüdischer Gemeinden in seinen Herrschaftsgebieten und setzte sich immer wieder für ihre Rechte ein. Gleichzeitig handelte er jedoch auch pragmatisch und überließ etwa jüdische Steuern oder Rechte an jüdischem Besitz an Städte und Adelige. Besonders gravierend wirkte sich diese Ambivalenz während des Thronstreits mit den Wittelsbachern und der Verfolgung der Juden zur Zeit der Pest aus: Karl IV. nutzte seine Stellung als Schutzherr über die jüdischen „Kammerknechte“, um politische Verbündete zu gewinnen. In mehreren Städten vergab er jüdische Steuern, gewährte Straffreiheiten für Übergriffe im Zuge der Pestverfolgungen oder legitimierte nachträglich die Enteignung jüdischer Güter.

Damit war Karl IV. weder ausschließlich Beschützer noch allein Verfolger der Juden. Sein Umgang mit jüdischen Gemeinden zeigt vielmehr die komplexe Verbindung verschiedener, teils widersprüchlicher wirtschaftlicher und politischer Interessen der spätmittelalterlichen Könige und Kaiser des Heiligen Römischen Reiches, denen jüdische Gemeinden ausgesetzt waren. Die häufig gestellte Frage, ob Karl – oder auch andere Kaiser und Könige – Freunde oder Feinde der Juden gewesen seien, muss vor diesem Hintergrund kritisch betrachtet werden. Denn dies waren vermutlich Kategorien, die im Zusammenhang mit der Judenpolitik für die politischen Akteure jener Zeit in der Regel keine entscheidende Bedeutung hatten.

***

As King of the Romans and later Emperor, Charles IV (reigned 1346–1378) also assumed the role of supreme protector of the Jews in the Empire. As so-called “chamber servants,” Jewish communities were directly under the king’s protection but were at the same time subject to his authority. Over the course of

the 14th century, this protective relationship increasingly evolved into a right of financial exploitation that rulers could also use to secure political interests. Scholars have offered differing assessments of Charles IV's attitude toward the Jews. While some emphasize that his options for action were limited given the political uncertainties and the growing threat to Jewish communities, others view his actions primarily as an exploitation of Jewish men and women to further his own political and economic goals.

Even before the persecutions during the plague of 1348–49, Charles IV supported the establishment of Jewish communities in his territories and repeatedly championed their rights. At the same time, however, he also acted pragmatically, delegating matters such as Jewish taxes or rights to Jewish property to cities and nobles. This ambivalence had particularly serious consequences during the succession dispute with the Wittelsbachs and the persecution of Jews during the plague: Charles IV used his position as protector of the Jewish "chamber servants" to win political allies. In several cities, he waived Jewish taxes, granted immunity from punishment for attacks committed during the plague persecutions, or retroactively legitimized the expropriation of Jewish property.

Thus, Charles IV was neither exclusively a protector nor solely a persecutor of the Jews. Rather, his treatment of Jewish communities reflects the complex interplay of various—and at times contradictory—economic and political interests of the late-medieval kings and emperors of the Holy Roman Empire, to which Jewish communities were subject. The frequently asked question of whether Charles—or indeed other emperors and kings—were friends or enemies of the Jews must be viewed critically against this backdrop. For these were presumably categories that, in the context of policies toward the Jews, generally held no decisive significance for the political actors of that time.

Franziska Kleybolte

Würfel

Dice





Links/Mitte: © *Stadt Köln, Archäologische Zone, Foto: Yulia Lim*

Rechts: *Brüssel, KBR, MS 14689–91, fol. 122v*

Würfel wie die hier ausgestellten zählen zu den ältesten Spielartefakten der Menschheitsgeschichte. Im mittelalterlichen Europa war das Glücksspiel ein weit verbreitetes Phänomen, das alle sozialen Schichten umfasste und Grenzen überschritt – Reiche und Arme, Männer und Frauen, Geistliche und Laien, Juden, Christen und Muslime gleichermaßen.

Die jüdische Rechtstradition sah seit der Spätantike vor, dass gewohnheitsmäßige Spieler von der Zeugenaussage ausgeschlossen waren. Rabbinische Autoritäten in Aschkenas erkannten jedoch, dass ein vollständiges Verbot nicht durchsetzbar war, und versuchten daher stattdessen, das Glücksspiel unter bestimmten Bedingungen zu regeln. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts verabschiedete Gemeindeverordnungen (*takkanot*) verboten Juden das Spielen von Glücksspielen – sei es untereinander oder mit christlichen Nachbarn –, außer zu erlaubten Zeiten und Anlässen. Bemerkenswerterweise blieb das Glücksspiel um Speisen und Getränke bei Festen und Hochzeitsfeiern weiterhin erlaubt, selbst in gemischter jüdisch-christlicher Gesellschaft. Ähnliche Vorschriften wurden 1418 in Forlì, Italien, erlassen. Einige Autoritäten bestanden darauf, dass Glücksspiel während

der Tage der Buße zwischen dem Neujahrsfest und Jom Kippur verboten sei, da es den Geist von der Buße (*Teschuva*) ablenke – entschieden jedoch, dass während dem Laubhüttenfest (*Sukkot*) derjenige, der spielen wolle, dies einfach innerhalb der Laubhütte (*Sukka*) tun solle.
Die Spielsucht unter christlichen Geistlichen und Laien wurde im gesamten Mittelalter in Predigten und moralischer Literatur gleichermaßen verurteilt – gerade, weil sie so weit verbreitet war.
Weihnachten und Chanukka, die in die langen, dunklen Winternächte fielen, waren in beiden Gemeinschaften eine besonders beliebte Zeit für Glücksspiele. Stadtarchive aus Nürnberg (1418–1430), Frankfurt, Nördlingen und Dresden dokumentieren, wie hartnäckig sich diese Gewohnheit unter aschkenasischen Juden bis weit ins 15. Jahrhundert hinein hielt.
***
Dice like those exhibited here rank among the oldest gaming artifacts in human history. In medieval Europe, gambling was a widespread phenomenon involving all social groups and cutting across boundaries—rich and poor, men and women, clergy and laity, Jews, Christians, and Muslims alike.
*Jewish legal tradition since late antiquity held that habitual gamblers were disqualified from giving testimony. Rabbinic authorities in Ashkenaz understood, however, that outright prohibition was unenforceable, and so sought instead to regulate gambling under specific conditions. Communal ordinances (*taqqanot*) approved in the early thirteenth century prohibited Jews from playing games of chance—whether among themselves or with Christian neighbors—except at permitted times and occasions. Notably, gambling on food and drink at feasts and wedding celebrations remained allowed, even in mixed Jewish-Christian company. Similar regulations were enacted in Forlì, Italy, in 1418. Some authorities insisted that gambling was forbidden during the Days of Repentance between the New Year and Yom Kippur, since it distracted the mind from repentance (*teshuvah*)—yet ruled that during Sukkot, one who wished to gamble should simply do so inside the* sukkah.

The addiction to dice among the Christian clergy and layfolk was similarly condemned throughout the Middle Ages in sermons and moralistic literature—precisely because it proved so common.
Christmas and Hanukkah, coinciding in the long, dark winter nights, were a particularly popular season for games of chance among both communities. Municipal records from Nuremberg (1418–1430), alongside evidence from Frankfurt, Nördlingen, and Dresden, document just how persistent the habit remained among Ashkenazi Jews well into the fifteenth century.

Eyal Levinson

Brillenfragment

Eyeglasses fragment





Links : © *Stadt Köln, Archäologische Zone, Foto: Yulia Lim*

Rechts: *Detail des Wildunger Altars von 1403, https://de.wikipedia.org/wiki/Nietbrille#/*

Nur wenige Erfindungen haben den Alltag so still und leise verändert wie die Brille. Die im späten 13. Jahrhundert in Norditalien entwickelte Brille verbreitete sich rasch in ganz Europa und wurde zu einem unverzichtbaren Hilfsmittel für Gelehrte, Schreiber und Handwerker, deren Arbeit eine anhaltende Nahsicht erforderte.

Für jüdische Männer des Spätmittelalters und möglicherweise auch für einige Frauen hatten Brillen eine besondere Bedeutung. Die Anforderungen des jüdischen Religionslebens – das Lesen, Abschreiben und Auslegen komplexer hebräischer Texte – führten dazu, dass nachlassendes Sehvermögen nicht nur eine Unannehmlichkeit, sondern eine Bedrohung für die eigene Arbeit, die wissenschaftliche Identität und die Rolle in der Gemeinde darstellte. Diese Realität kommt in dem Buch *Or Sarua*, dem großen Rechtskompendium aus der Mitte des 13. Jahrhunderts von Rabbi Isaak ben Moses aus Wien, anschaulich zum Ausdruck. Darin wird entschieden, dass ein blinder Kantor (*scheliach tzibbur*) oder einer, dessen Sehkraft mit dem Alter nachgelassen hat, weiterhin das Gemeinschaftsgebet leiten darf, da das Gebet aus dem Gedächtnis rezitiert werden kann. Er darf jedoch nicht aus einer Torarolle vorlesen oder die *Megilla* an Purim öffentlich vortragen, da beides das direkte Lesen aus dem geschriebenen Text

erfordert. Hinter dieser Rechtsentscheidung verbirgt sich auch eine menschliche Realität: Der alternde Gelehrte oder Kantor, der den heiligen Text nicht mehr vor der Gemeinde vorlesen konnte, sah sich nicht nur einer praktischen Einschränkung gegenüber, sondern auch einer stillen Schwächung seiner Stellung im Gemeinschaftsleben – eine Erinnerung daran, dass der körperliche Verfall bis in die intimsten Dimensionen der religiösen Identität reichen kann.

Im 15. Jahrhundert boten Brillen eine praktische Lösung. Ein österreichischer Gelehrter erklärte, dass er ohne eine ausreichend klare *Pril* (Brille) schlichtweg kein klares Urteil fällen könne, und räumte ein, dass sein halachisches Urteil von der Qualität seiner Gläser abhing. All dies macht das Kolophon von Isaak aus Ulm so bemerkenswert: Als Isaak im Jahr 1459/60 im Alter von einundsechzig Jahren einen Machsor (Gebetbuch) für die Versöhnungstage (BSB Cod. hebr. 3.2) vollendete, hielt er seine Leistung in großen Buchstaben fest und vermerkte stolz, dass er das gesamte Werk „ohne Rückgriff auf Glasgefäße (*kle sechuchit*), die Licht auf die Augen werfen und auf Deutsch *Brille* genannt werden", vollendet habe. Offensichtlich waren Brillen, ähnlich der hier ausgestellten, im späten Mittelalter in aschkenasischen jüdischen Gemeinden bereits hinreichend verbreitet.

***

Few inventions have so quietly transformed daily life as eyeglasses. Developed in northern Italy in the late thirteenth century, spectacles spread rapidly across Europe, becoming essential tools for scholars, scribes, and craftsmen whose work demanded sustained close vision.

For late medieval Jewish men and possibly for some women as well, eyeglasses held particular significance. The demands of Jewish religious life, reading, copying, and interpreting dense Hebrew texts, meant that failing eyesight was not merely an inconvenience but a threat to one's work, scholarly identity, and communal role. This reality surfaces vividly in the book Or Zarua*, the great mid-thirteenth century legal compendium by Rabbi Isaac son of Moses of Vienna. It rules that a blind cantor (*shliah tzibur*) or one whose eyesight has dimmed with age may still lead communal prayer, since prayer may be recited from memory. He may not, however, chant from a Torah scroll or read the Megillah on Purim*

publicly, because both require reading directly from the written text. Behind this legal ruling lies also a human reality: the aging scholar or cantor who could no longer read the sacred text before the congregation faced not only a practical limitation but a quiet diminishment of his place in communal life, a reminder that the body's decline could reach into the most intimate dimensions of religious identity.

By the fifteenth century, eyeglasses offered a practical remedy. One Austrian scholar explained that without a sufficiently clear pril *(Brille) he simply could not reach a clear ruling, acknowledging that his halakhic judgment depended on the quality of his lenses. All of which makes the colophon of Isaac the Scribe of Ulm so striking. Completing a Mahzor [a prayer book] for the Days of Atonement (BSB Cod.hebr. 3.2) in 1459/60 at the age of sixty-one, Isaac recorded his achievement in large letters, noting with pride that he had finished the entire work "without resorting to glass vessels (*klei zekhukhit*) that shine light on the eyes, which are called* Brille *in German." Evidently, by the late Middle Ages, eyeglasses, similar to the one exhibited here, had become sufficiently familiar in Ashkenazi Jewish communities.*

Eyal Levinson

Schreibgeräte

Writing Utensils

Im Mittelalter diente das Schreiben den Juden in Trier sowohl im Alltag – für Notizbücher, persönliche Listen, die Festhaltung wichtiger Familiendaten und das Schreibenlernen der Kinder – als auch für formellere Zwecke, wie beispielsweise das Abschreiben jüdischer Texte, die in verschiedenen Handschriften erhalten geblieben sind.

Die Buchstabenformen der mittelalterlichen hebräischen Schrift waren eng mit dem kulturellen Umfeld verbunden, in dem der Schreiber ausgebildet wurde. Innerhalb des lateinisch-christlichen Raums (außerhalb des byzantinischen Einflussbereichs) sind mehrere unterschiedliche Schriftarten bekannt: die sephardische, die italienische, die aschkenasische, die französische und die provenzalische. Diese Schriften entwickelten sich in den Ländern des katholischen Christentums in Westeuropa, wo das lateinische Alphabet vorherrschte, und wurden mit einer Feder geschrieben, die in der Regel aus tierischem Material (einer Feder oder einem Knochen) gefertigt war. In der Region Trier wie auch im gesamten deutschsprachigen Kulturraum war die aschkenasische Schrift am weitesten verbreitet.

Die wissenschaftliche Erforschung historischer Schriftformen und ihrer Schreibweise wird als Paläographie bezeichnet. Sie befasst sich mit historischen Schriften: den Formen der Buchstaben, den zu ihrer Herstellung verwendeten Werkzeugen und Materialien sowie den Veränderungen, die das Schreiben im Laufe der Zeit und von Region zu Region durchlief. Erfahrene Wissenschaftler können ein Manuskript oft anhand seiner Handschrift datieren und seinem Entstehungsort zuordnen.

Da mittelalterliche Juden häufig umherzogen und zeitweise aus den Ländern, in denen sie lebten, vertrieben wurden, finden sich Manuskripte auch außerhalb ihrer ursprünglichen Kulturräume. So tauchen beispielsweise Manuskripte in französischer Schrift in Trier auf, nachdem es im 13. und 14. Jahrhundert zu wiederholten Vertreibungen aus Frankreich gekommen war.

***

In the Middle Ages, writing served the Jews of Trier both in everyday life, for notebooks, personal lists, recording significant family dates, and teaching children to write, and for more formal purposes, such as the copying of Jewish texts that have survived in various manuscripts.

The letter forms of medieval Hebrew script were closely tied to the cultural environment in which the scribe was trained. Within the Latin-Christian sphere (outside the zone of Byzantine influence), several distinct script types are known: Sephardic, Italian, Ashkenazic, French, and Provençal. These scripts developed in the lands of Catholic Christianity in Western Europe, where the Latin alphabet prevailed, and were written with a quill usually made from animal material (a feather or bone). In the Trier region, as throughout the German-speaking cultural realm, the Ashkenazic script was the most widespread.

The scholarly study of historical letter forms and how they were written is called paleography. It examines historical scripts: the shapes of letters, the tools and materials used to produce them, and the ways writing changed over time and from region to region. Experienced scholars can often date and localize a manuscript by its handwriting.

Because medieval Jews were frequently on the move, and at times expelled from the lands in which they lived, manuscripts can be found outside their original cultural regions. French-script manuscripts, for example, might turn up in Trier following the successive expulsions from France in the thirteenth and fourteenth centuries.

Ron Lasri

Epitaph für Salomo von Trier

The Epitaph of Salomon from Trier



GDKE/Rheinisches Landesmuseum Trier, Foto: P. Sewaldt

Dieses Steinfragment war Teil eines Grabsteins, der einst auf dem mittelalterlichen jüdischen Friedhof von Trier stand. In seiner fragmentarischen Form lässt es sich nicht datieren und bietet nur vage Hinweise auf ein Leben: den Namen Salomon, eine Funktion als Ältester der Gemeinde, eine Verbindung zu einem gewissen Jehuda und ein letztes Wort: „Kummer“. Es ist ein passender Einstieg in die Welt der aschkenasischen Grabinschriften, von denen die frühesten bis in die Mitte des 11. Jahrhunderts zurückreichen und die zusammen eine reichhaltige dokumentarische Quelle des mittelalterlichen jüdischen Gemeindelebens darstellen. Einige gedenken bekannter Gelehrter; andere kennzeichnen die Gräber angesehener Männer und Frauen, die wichtige Aufgaben in der Gemeinde innehatten. Einige bieten seltene Einblicke in das Leben von Frauen, das in formelleren Quellen kaum dokumentiert ist: Wir begegnen gelehrten Frauen, Hebammen und Heilerinnen sowie Frauen, die andere Frauen im Gebet anführten. Doch die überwiegende Mehrheit kennzeichnet die Gräber gewöhnlicher Menschen – Kinder, Frauen und Männer, deren Geschichten uns sonst verloren gegangen wären – und liefert nur Fragmente: eine familiäre Verbindung, ein Alter, gelegentlich eine Todesursache, einen Beruf, eine Position in der Gemeinde. Das hier ausgestellte Epitaph von Salomon – mit seinen unterbrochenen Zeilen, den fehlenden Wörtern und dem einsamen Ausdruck der Trauer – erinnert uns daran, dass jede verwitterte Inschrift ein unersetzbarer Faden im Gewebe der

aschkenasischen Erinnerung ist und dass die Erhaltung dieser Grabsteine die Bewahrung der einzigen Stimmen ist, die viele dieser Männer und Frauen jemals haben werden.

***

This stone fragment was part of a tombstone that once stood on the medieval Jewish cemetery of Trier. In its fragmentary form, it is undated and offers only tantalizing traces of a life: the name Salomon, a role as elder of the congregation, a connection to someone named Juda, and a final word: "sorrow." It is a fitting entry point into the world of Ashkenazi tombstone epitaphs, the earliest of which date to the mid-eleventh century and which together constitute a rich documentary record of medieval Jewish communal life. Some commemorate well-known scholars; others mark the graves of respected men and women who held important communal roles. Several offer rare glimpses into female lives seldom recorded in more formal sources: we encounter erudite women, midwives and healers, and women who led other women in prayer. But the vast majority mark the graves of ordinary people—children, women, and men whose stories are otherwise lost to us—yielding only fragments: a family tie, an age, occasionally a cause of death, a profession, a communal position. The epitaph of Salomon exhibited here—with its broken lines, lost words, and solitary note of sorrow—reminds us that every eroding inscription is an irreplaceable thread in the fabric of Ashkenazi memory, and that preserving these tombstones is preserving the only voices many of these men and women will ever have.

Eyal Levinson

Fragment einer Schabbat-Lampe

Fragment of a shabbat-lamp



Stadt Köln, Archäologische Zone, Foto: Christina Kohnen

Dieses Fragment einer Schabbat-Lampe aus einer Kupferlegierung wurde zusammen mit mehreren anderen in der Aufschüttung eines Kellers eines mittelalterlichen Hauses in Köln gefunden, das einem jüdischen Haushalt gehörte. Fragmente von Schabbat-Lampen wurden in der Aufschüttung anderer Häuser im jüdischen Viertel von Köln gefunden, jedoch nicht in der Synagoge. Diese Lampe ist mit drei Reihen aus je zwei übereinanderliegenden Medaillons verziert, die durch zwei Reihen schräger Linien voneinander getrennt sind. Nur eines davon ist vollständig erhalten und stellt einen Greif dar. In den anderen Medaillons könnten weitere Fabelwesen abgebildet gewesen sein. Über den erhaltenen Medaillons ist eine Lilie dargestellt. Diese Bilddarstellung wird im oberen Teil der Lampe von drei horizontalen Linien eingerahmt. Die Lampe weist Brandspuren auf, ebenso wie das Haus, in dem sie gefunden wurde. Dies könnte ein Hinweis auf den Überfall auf das Judenviertel während der Pest im Jahr 1349 sein.

***

This fragment of a copper alloy shabbat lamp has been found along with several others in the backfill of a cellar of a medieval house in Cologne that belonged to a Jewish household. Fragments of shabbat lamps have been found in the backfill of

other houses in the Jewish quarter of Cologne, but not in the synagogue. This lamp is decorated with three rows of two superimposed medallions separated by two rows of oblique lines. Only one of them is fully preserved, and it represents a griffin. Other creatures may have been depicted in the other medallions. Above the preserved medallions, a fleur-de-lis is represented. This pictorial depiction is framed by three horizontal lines at the top part of the lamp. The lamp bears traces of fire, such as the house it was found into. This may bear witness of the attack of the Jewish quarter during the Black Death in 1349.

Manon Banoun

KAPITEL E

Figurenpaar: Ecclesia und Synagoga

Ecclesia and Synagoga



© Museum am Dom, Foto: Sabrina Birkel

Ecclesia und *Synagoga* sind zwei als Paar auftretende weibliche Allegorien, die in der mittelalterlichen christlichen Kunst weit verbreitet sind, insbesondere an Kathedralfassaden, in Handschriften und in der Bildhauerkunst vom etwa 12. bis zum 14. Jahrhundert. Sie verkörpern die theologische Beziehung, wie sie im mittelalterlichen Christentum verstanden wurde, zwischen der Kirche (*Ecclesia*) und dem Judentum (*Synagoga*).

Ecclesia wird typischerweise als triumphierende und königliche Frau dargestellt. Sie steht aufrecht, oft gekrönt, und hält einen Kelch, einen Kreuzstab oder beides in der Hand. Ihre selbstbewusste Haltung drückt die Vorstellung aus, dass das Christentum frühere religiöse Traditionen erfüllt und abgelöst hat. Manchmal wird

sie mit einem Banner oder den Leidenswerkzeugen Christi dargestellt, was ihre Verbindung zur Wahrheit des Christentums unterstreicht.
Im Gegensatz dazu wird die *Synagoga* als besiegte oder geschwächte Figur dargestellt. Oft wird sie mit verbundenen Augen, gesenktem oder abgewandtem Kopf und mit einem zerbrochenen Stab oder Banner in der Hand gezeigt. Die Augenbinde symbolisiert nach mittelalterlicher christlicher Theologie die vermeintliche „geistige Blindheit" der Juden, die Christus nicht als Messias anerkennen. Die *Synagoga* am Westportal der Liebfrauenkirche in Trier (um 1240), die in dieser Ausstellung zu sehen ist, hält die Gesetzestafeln unversehrt, jedoch verkehrt herum. Dies spiegelt die christliche Lehre wider, dass die Juden das „Alte Testament" kannten, es aber falsch auslegten.
Zusammen drücken diese Figuren visuell den Glauben aus, dass die christliche Kirche das Judentum als den wahren Bund mit Gott abgelöst habe. Diese Darstellungen in Skulpturen und Gemälden finden sich in vielen Kirchen in ganz Deutschland und spiegeln negative Einstellungen gegenüber Juden wider und verstärken diese. Heute werden *Ecclesia* und *Synagoga* nicht nur als bedeutende Kunstwerke untersucht, sondern auch als Symbole und Zeugnisse der komplexen und oft spannungsgeladenen Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen.
***
Ecclesia *and* Synagoga *are paired female allegorical figures that appear widely in medieval Christian art, especially on cathedral façades, manuscripts, and sculpture from roughly the twelfth to the fourteenth centuries. They embody the theological relationship, as understood in medieval Christianity, between the Church (*Ecclesia*) and Judaism (*Synagoga*).*
Ecclesia is typically depicted as a triumphant and regal woman. She stands upright, often crowned, holding a chalice or a cross-staff or both. Her confident posture expresses the idea that Christianity has fulfilled and superseded earlier religious traditions. She sometimes is depicted holding a banner or the instruments of Christ's Passion, reinforcing her association with the truth of Christianity.
In contrast, Synagoga *is portrayed as a defeated or diminished figure. She is often shown blindfolded, with her head bowed or turned away, and holding a broken*

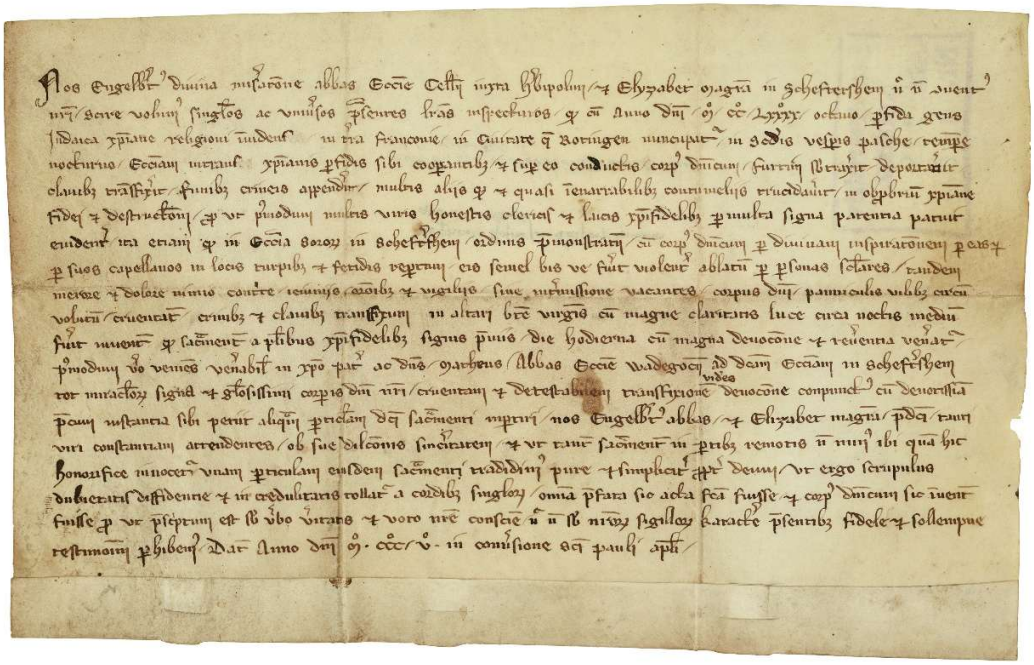
staff or banner. The blindfold represents the perceived "spiritual blindness" of Jews in not recognizing Christ as the Messiah, according to medieval Christian theology. The Synagoga *from the western portal of Our Lady's church in Trier (c.1240), which is shown in this exhibit, holds the tablets of the Law unbroken but upside down. This reflects the Christian doctrine that Jews knew the "Old Testament" but read it the wrong way.*

Together, these figures visually express the belief that the Christian Church replaced Judaism as the true covenant with God. These images in sculpture and paintings are found in many churches throughout Germany, reflecting and reinforcing negative attitudes toward Jews. Today, Ecclesia *and* Synagoga *are studied not only as important works of art, but also as symbols and evidence of the complex and often fraught history of Jewish-Christian relations.*

Elisheva Baumgarten

Eine Hostienfrevel-Geschichte

A Host Desecration Tale



Koblenz, LHA, Best. 218, Nr. 125

Im mittelalterlichen christlichen Glauben verwandelten sich das geweihte Brot und der Wein während des eucharistischen Gottesdienstes in den Leib und das Blut Jesu, nachdem im Jahr 1215 das Dogma der Transsubstantiation angenommen worden war. Durch den Genuss von Brot und Wein während der Zeremonie wurden die Gläubigen mit dem Leib ihres Erlösers vereint. In der Folge entwickelte sich ein Konzept, das die Entweihung der Heiligen Hostie (des geweihten Brotes) untersagte. Die Entweihung konnte verschiedene Formen annehmen, von der Verwendung der Hostie für Zauberei bis hin zum Erstechen, Verbrennen oder Zerbrechen. Im 13. Jahrhundert verbreiteten sich Geschichten, wonach die Hostie bluten oder schreien würde, wenn man sie erstach.
Bald darauf wurden falsche Anschuldigungen der Hostienentweihung gegen die Juden erhoben. Dieses Dokument aus dem Jahr 1305 enthält ein Zeugnis, wonach Juden – mit Hilfe schlechter Christen – zu Ostern 1298 die Hostie aus der Kirche in Röttingen gestohlen, sie durchbohrt und auf andere Weise entweiht hätten. Nach

weiteren Wirren fanden Nonnen aus Schäftersheim die entweihte Hostie, die blutete und dennoch Licht in alle Richtungen ausstrahlte. Dies wurde zu einem Phänomen, das den Glauben an Jesus stärkte.
Diese Blutverleumdung ist bekannt und gut dokumentiert. Sie diente als Auslöser für zahlreiche Pogrome gegen jüdische Gemeinden in Aschkenas (Deutschland). Angeführt von einem Mann namens *Rintfleisch* führten diese Massaker zum Tod Tausender Juden und betrafen rund 150 Siedlungsorte. Dieses Zeugnis, das einige Jahre später im Rückblick verfasst wurde, zeigt, wie religiöse Konzepte sowohl im Kampf gegen die Juden als auch im inneren Konflikt gegen den Unglauben der Christen genutzt wurden, um den Glauben in der Bevölkerung zu stärken.

***

In medieval Christian belief, the consecrated bread and wine became the body and blood of Jesus during the Eucharist church ritual, following the adoption of the dogma of transubstantiation in 1215. By consuming the bread and wine during the ceremony, believers were united with the body of their Savior. Consequently, a concept developed that prohibited the desecration of the Holy Host (the sacred bread). Desecration could take various forms, from using the Host for magic down to stabbing, burning, or breaking it. In the thirteenth century, stories spread claiming that when the Host was stabbed, it would bleed or cry out.
Soon after, false accusations of Host desecration were directed toward the Jews. This document, written in 1305, presents testimony according to which, during Easter of 1298, Jews—with the help of bad Christians—stole the Host from the church in Röttingen, stabbed it, and defiled it in other ways. Following further tribulations, nuns from Schäftersheim located the desecrated Host, bleeding yet radiating light in all directions. This became a phenomenon that strengthened belief in Jesus.
This blood libel is well-known and documented, and it served as the signal for the start of numerous pogroms against Jewish communities in Ashkenaz (Germany). Led by a man known as Rintfleisch, these massacres resulted in the deaths of thousands of Jews and affected around 150 places of settlement. This testimonial

document, written in retrospect a few years later, demonstrates how religious concepts were utilized both in the struggle against the Jews and in the internal conflict against Christian disbelief, in efforts to reinforce faith among the masses.

Shlomo Walfish